MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80261-7

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

GIRKON, HANS

TITLE:

DARSTELLUNG UND KRITIK ...

PLACE:

TUBINGEN

DATE:

1914

Master Negative #
91-80261-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193F43
DG

Girkon, Hans, 1892-
Darstellung und kritik des religiösen illusionbegriffes bei Ludwig Feuerbach; inaugural-dissertation... vorgelegt von Hans Girkon... Tübingen, Laupp, 1914.
iv,73 p. 23 cm.

Thesis, Erlangen, 1914.

127561

Restrictions on Use:

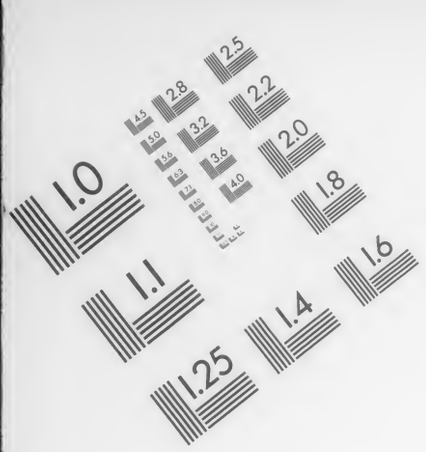
TECHNICAL MICROFORM DATA

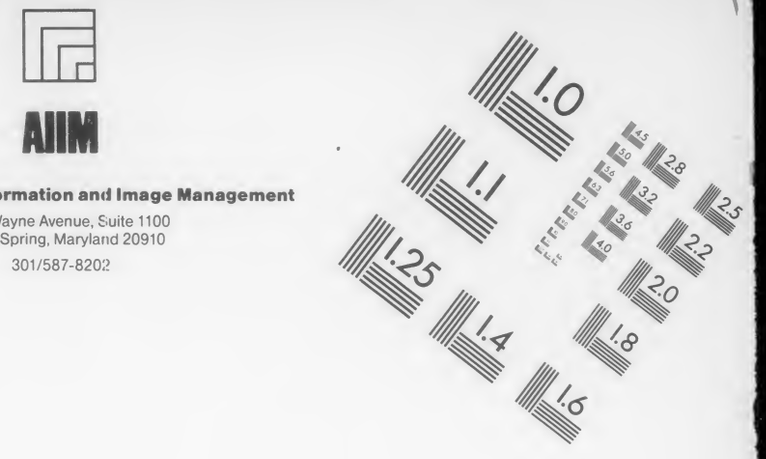
FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 1-17-92 INITIALS ER
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

193F43
M.Y DG

Feuerbach, Ludwig, 1804-1872

127561

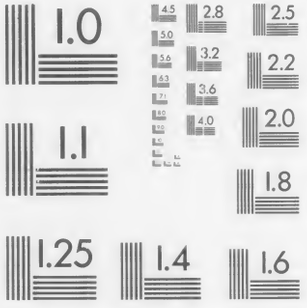


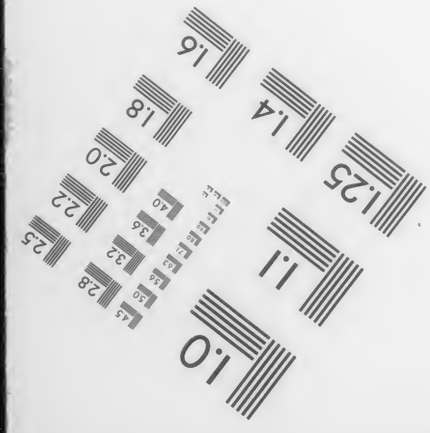


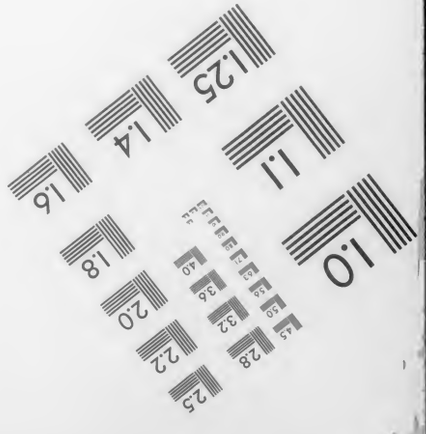
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

193F43—UG

193F43 DG

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Univ. Exchange; DEC 10 1924

Univ. Exchange DEC 10 1924

Darstellung und Kritik

des

religiösen Illusionsbegriffes

bei Ludwig Feuerbach.

193 F43

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Hans Girkon
aus Gr. Friedrichsdorf.

Tag der mündlichen Prüfung: 5. Mai 1914.

Tübingen
Druck von H. Laupp jr
1914.

104

Dekan: Professor Dr. Falckenberg.
Referent: Professor Dr. Hensel.

193F43
DG

Die Arbeit wurde in gekürzter Form in den „Theologischen Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein", Neue Folge, 15. Heft, abgedruckt, die im Verlage von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen erscheinen.

Inhaltsübersicht.

Seite

I. Teil. Systematische Darstellung der Feuerbachschen Theorie von der religiösen Illusion, hauptsächlich in ihrer typischen Erscheinungsform im Christentum . . . . . 1—49

1. Kapitel. Feuerbachs Anschauung vom Wesen des Menschen als Fundament der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen . . . . . 1—11

§ 1. Das menschliche Wesen in Beziehung auf das allgemeine Wesen der Religion . . . . . 1— 9

§ 2. Das menschliche Wesen in Beziehung auf das Christentum . . . . . 9—11

2. Kapitel. Der christliche Gottesbegriff als Veranschaulichung der religiösen Illusion 11—15

§ 3. Die Existenz Gottes . . . . . 11—13

§ 4. Die Offenbarung Gottes . . . . . 13—15

3. Kapitel. Die Illusion in näheren Bestimmungen des göttlichen Wesens . . . . . 15—27

§ 5. Das göttliche Wesen überhaupt . . . . . 15—17

§ 6. Einige supranaturalistische Prädikate Gottes als besonders oft angewandte . . . . . 17—19

§ 7. Gott als Verstandeswesen . . . . . 19—21

§ 8. Gott als Persönlichkeit . . . . . 21—25

§ 9. Trinität . . . . . 25—27

4. Kapitel. Die Christologie als Beweis für die religiöse Illusion . . . . . 27—31

§ 10. Die Menschwerdung Christi . . . . . 27—30

§ 11. Das Leiden Christi . . . . . 30—31

5. Kapitel. Die Illusion in einigen allgemeinen theologischen Dogmen . . . . . 31—33

§ 12. Glaube und Liebe als Fundament des Christentums . . 31—33

6. Kapitel. Die religiöse Illusion im Wunderbegriff . . . . . 34—49

§ 13. Das Wunder im allgemeinen . . . . . 34—36

§ 14. Schöpfung aus Nichts . . . . . 36—39

§ 15. Die Vorsehung . . . . . 39—42

§ 16. Das Gebet . . . . . 42—43

§ 17. Uebernatürliche Geburt, Auferstehung, Unsterblichkeit, Himmel . . . . . 43—47

Zusammenfassung . . . . . 47—49

II. Teil. Versuch einer prinzipiellen Kritik der Illusion

II. Teil. Versuch einer prinzipiellen Kritik der Illusionstheorie Feuerbachs . . . . . 49—72
§ 18. Allgemeine Grundsätze der Kritik . . . . . 49—50
§ 19. Der Begriff der religiösen Illusion im Lichte der kantischen Kritik . . . . . 51—56
§ 20. Die religiöse Illusion und das allgemein menschliche Wesen . . . . . 56—71
§ 21. Schluß . . . . . 71—72

Literatur.

Feuerbachs Werke in der Originalausgabe bei Otto Wigand in Leipzig.
Karl Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß.
Hallesche und deutsche Jahrbücher. (Herausgegeben von A. Ruge.)
Wilhelm Bolin, Ludwig Feuerbach.
Paul Hensel, Ludwig Feuerbach. (Frankfurter Zeitung vom 27. Juli 1904.)
Friedrich Jodl, Ludwig Feuerbach.
Kant, Kritik der reinen Vernunft (Reclam).
Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Reclam).
Spinoza, Ethik (Reclam).
Troeltsch, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften Bd. II).

Der I. Teil dieser Abhandlung enthält eine systematisch unter den Gesichtspunkt der Illusion geordnete Darstellung von Feuerbachs Religionsphilosophie, wie sie besonders im „Wesen des Christentums“ zusammengefaßt ist.

Im II. Teil gebe ich den Versuch einer prinzipiellen Kritik des religiösen Illusionsbegriffes, und zwar zunächst als eine rein erkenntnistheoretische Auseinandersetzung mit Feuerbach an Hand der Kantischen Erkenntniskritik und sodann als eine psychologische Untersuchung auf Grund der empirischen Beobachtung des menschlichen Wesens.

I. Teil.

Systematische Darstellung der Feuerbachschen Theorie von der religiösen Illusion, hauptsächlich in ihrer typischen Erscheinungsform im Christentum.

1. Kapitel.

Feuerbachs Anschauung vom Wesen des Menschen als Fundament der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen.

§ 1.

Das menschliche Wesen in Beziehung auf das allgemeine Wesen der Religion.

„Die Religion ist der Traum des menschlichen Geistes“ [1]). Dieser gleich am Anfang zum „Wesen des Christentums“ aufgestellte Satz hat programmatische Bedeutung für die ganze Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. In kurzen Worten ist hier zusammengefaßt, was die Richtung seines gesamten Denkens bestimmt und den Grundton seiner Philosophie bildet, der Ausdruck der Idee, die ihm, wie jedem, der es versucht, eine Wissenschaft zustande zu bringen, wie Kant sagt, zugrunde liegt. Was von der Religion als reinem Begriff ausgesagt wird, das gilt auch von ihren Erscheinungs- und Darstellungsformen in der Theologie; alle Theologie ist also für Feuerbach in Wahrheit Anthropologie, und zwar nicht mystische, verkehrte Anthropologie, sondern re vera, Anthropologie schlechthin [2]). Das Paradoxe in dieser These, die zwei offenbar völlig disparate, kontra-

[1]) „Wesen des Christentums“ S. 15. Cf. a. a. O. S. 198: „Die Religion der Traum des wachen Bewußtseins“.

[2]) Anm. „Die Theologie ist Anthropologie, d. h. in dem Gegenstande der Religion, den wir griechisch Theos, deutsch Gott nennen, spricht sich nichts anderes aus als das Wesen des Menschen, oder der Gott des Menschen ist nichts anderes als das vergötterte Wesen des Menschen.“ Cf. Vorlesungen über das Wesen der Religion S. 21.

diktorisch entgegengesetzte Begriffe gleich setzen will, beruht nur auf einem Schein. Nicht ist Anthropologie eine nur inadäquate Ausdrucks- und Darstellungsform für eine über- und außermenschliche Theologie, sondern umgekehrt Theologie nur eine mystische, unwahre, hyperbolische Ausdrucksform und Umschreibung einer echten Anthropologie, nur ein Symbol, ein Spiegelbild des eigenen menschlichen Wesens, welches aber für sich selbst gegenständliche Bedeutung in Anspruch nimmt, indem es gewissermaßen einen Dunstkreis um sich zieht, der das wahre Wesen verhüllt. Dieser Dunstkreis verursacht unmittelbar den Eindruck eines unüberbrückbaren, kontradiktorischen Gegensatzes zwischen Theologie und Anthropologie. Der Widerspruch in der aufgestellten These fällt also mit Aufdeckung dieses Scheines; der ganze Gegensatz beruht auf einer Selbsttäuschung des Menschen, ist Illusion. Die Anthropologie wird von Feuerbach zum alleinigen Realprinzip erhoben. „Der Mensch vergegenständlicht in der Religion sein eigenes geheimes Wesen“ [1]).

Was ist nun das wirkliche menschliche Wesen? Der Mensch ist sich in zweierlei Hinsicht Gegenstand: einmal als Individuum, dann als Gattungswesen. Würde er nur Individuum sein, so stände er auf der gleichen Stufe mit den Tieren, die sich ebenfalls in ihrem Selbstgefühl als Individuum Gegenstand sind. Jede höhere und namentlich religionsbildende Bedeutung käme dem Menschen nur als Einzelwesen nicht zu. Diese besitzt er nur, sofern er einen Begriff seiner Gattung als seines absoluten Wesens hat, sich selber als eines Gattungswesens bewußt wird. Bewußtsein, d. h. Fähigkeit zu wissen, eignet dem Menschen überhaupt nur, weil und sofern er Gattungswesen ist [2]). Als Individuum für sich genommen würde er ebensowenig Bewußtsein besitzen wie das Tier. Bewußtsein ist immer Gegenstandsbewußtsein. Im Gattungsbewußtsein ist also dem Menschen seine Gattung, sein eigenes Wesen Gegenstand, der Mensch besitzt also Selbstbewußtsein als charakteristisches Spezifikum gegenüber dem Selbstgefühl, welches er mit dem Tiere gemeinsam hat, und damit verbunden ein für sich existierendes Innenleben. In diesem seinem Innenleben vermag der Mensch Gattungsfunktionen (z. B. Denken) zu verrichten, ohne ein anderes Individuum zu brauchen, weil er sich eben in Beziehung setzt zu seiner Gattung, seinem eigenen innersten Wesen. Der Mensch ist zugleich Ich und Du, Subjekt = Objekt, er

[1]) W. d. Chr. S. 65.

[2]) Cf. „Ueber Philosophie und Christentum.“ Werke Bd. I S. 72.

vermag also eine Trennung in seinem eigenen Wesen vorzunehmen, indem er sich sein Selbst vergegenständlicht und diesem als Objekt sein Ich als Subjekt gegenüberstellt Dies Innenleben des Menschen als das Leben im Verhältnis zu seiner Gattung, seinem Wesen ist Gegenstand und zugleich Grund der Religion [1]); der religiöse Gegenstand liegt also in dem Menschen, im Unterschied von dem sinnlichen Gegenstand, der sich außerhalb desselben befindet. In der Religion, sagt Feuerbach, ist dem Menschen sein eigenes Wesen Gegenstand, und zwar sein Wesen schlechthin, der Mensch als Gattungswesen, die Idee der Menschheit. Da, wie gesagt, alles Bewußtsein Gegenstandsbewußtsein ist, so fällt bei dem religiösen Gegenstand jedes Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein zusammen. Jeder mit Selbstbewußtsein begabte Mensch ist also zugleich auch ein religiöser Mensch, indem er in seinem eigenen Selbst den Gegenstand der Religion als ein unveräußerliches, allerintimstes Etwas mit sich trägt. Religion ist also das eigentliche, wahre menschliche Leben, das Leben in Beziehung auf die Gattung. Der Grund zur Religion ist also zugleich in und mit ihrem Gegenstand gegeben. Was aber das eigentliche Wesen der Religion erst ausmacht, ist für Feuerbach die Tatsache, daß der Mensch ohne Absicht, ja ohne direktes Bewußtsein sein eigenes Wesen in Gott verlegt und diesem religiöse Verehrung erweist, daß er es selber nicht weiß und merkt, daß sein Gottesbewußtsein nur sein eigenes Selbstbewußtsein ist, daß das göttliche Wesen nichts anderes als das menschliche Wesen ist [2]). „Das spekulierende Subjekt“ — sagt Feuerbach — „spiegelt sich in sich selbst ab: das durchsichtige Element ist der Gedanke, die Folie das Phantasma, die Vorstellung der dunkle, begrifflose Grund, auf dem der an sich reale Begriff, wie der des Bewußtseins, durch das Prädikat „absolut“ zur begrifflosen Einbildung, aber eben dadurch zur Vorstellung eines anderen gesteigert wird. So wird der Gedanke auf dem dunklen Grunde des Phantasmas zu einem Spiegel, in dem das Subjekt sich erblickt, aber unendlich ver-

[1]) Anm. „Die Gattung bedeutet nämlich bei Feuerbach nicht ein Abstraktum, sondern nur dem einzelnen, für sich selbst fixierten Ich gegenüber das Du, den Andern, überhaupt die außer uns existierenden menschlichen Individuen.“

Cf. „Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigentum.“ Werke Bd. I S. 351.

[2]) Anm. „Jeder Gott ist ein Wesen der Einbildung, ein Bild, und zwar ein Bild des Menschen, aber ein Bild, das der Mensch außer sich setzt und als ein selbständiges Wesen vorstellt.“ Vorl. über d. W. d. R. S. 241.

größert, so daß er dieses Ab- und Ebenbild seiner selbst für ein anderes Wesen, aber zugleich sein Urbild hält. Dieses als ein anderes Subjekt vorgestellte Spiegelbild ist die absolute Person. Gott denkt sich — aber das spekulierende Subjekt denkt sich selbst“ [1]). Das Wesen der Religion, der Nimbus, der zu jeder Religion gehört und sie erst zur Religion macht, beruht nach Feuerbach also auf einer Illusion. „Der Mensch verlegt zuerst sein Wesen außer sich, ehe er es in sich findet“ [2]). Er vermag eben nicht, solange er sich nur als Individuum fühlt, sein eigenes Wesen zu erkennen und sich dessen hoher Bedeutung direkt bewußt zu werden.

Den Ursprung der Religion erblickt Feuerbach in dem Abhängigkeitsgefühl [3]) des Menschen. Der Mensch als Einzelwesen fühlt sich als ein endliches, eingeschränktes, unvollkommenes, das überall der Ergänzung bedarf. Daß er sich als ein solches Wesen fühlt, liegt eben daran, daß er die Idee eines unendlichen, schlechthin übergeordneten, vollkommenen Wesens hat, d. h. die Idee Gottes. Ohne diese Idee würde er sich gar nicht als abhängiges Wesen fühlen. Diese Idee Gottes ist aber für Feuerbach nichts anderes als die Idee der menschlichen Gattung [4]). Nach Schleiermacher ist die Religion nur das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl des Menschen von Gott. Diesem stimmungsmäßigen Abhängigkeitsgefühl gegenüber betont jedoch Feuerbach das praktisch-realistische Abhängigkeitsgefühl, das Abhängigkeitsgefühl des Individuums von der Gattung, des subjektiven Menschen vom absoluten menschlichen Wesen, d. h. aber für Feuerbach das Gefühl der Abhängigkeit des einzelnen Menschen von den andern Menschen und zugleich auch von der umgebenden äußeren Natur. Weil der Mensch aber unklar und verworren die Idee von einer ihm als Individuum schlechthin übergeordneten Macht, den Gedanken von einem höchsten Wesen hat, so realisiert er sich selbst diese Idee, indem er unbewußt sein eigenes Selbst vergegenständlicht, sich seinen Gott schafft, um sich umgekehrt wieder von ihm schaffen und erhalten zu lassen und selber nun dafür diesem scheinbar außer ihm befindlichen, ihm schlechthin übergeordneten,

[1]) Hallesche Jahrbücher vom 5. Dez. 1838. Feuerbach: Zur Kritik der „positiven Philosophie“.
[2]) W. d. Chr. S. 39.
[3]) Cf. auch „Das Wesen der Religion“ in Werke Bd. I S. 411.
[4]) W. d. Chr. S. 332 und 377.

entgegengesetzten Wesen göttliche Verehrung zu erweisen. „Das Menschliche“ — sagt Feuerbach — „wird bewußtlos zum Göttlichen gemacht, um dann mit Bewußtsein aus dem als das Göttliche vorgestellten Menschlichen das Menschliche als das Sekundäre abzuleiten“ [1]). Anstatt also in gerader Linie, in direktem Selbstbewußtsein sein eigenes Wesen als das höchste, als das einzige Reale, als ens realissimum zu erkennen, gelangt der Mensch in der Religion erst in einer Kreislinie zur Selbsterkenntnis, auf dem Umwege eines illusorischen Gottes, in dessen Wesensprädikaten er erst das eigene Wesen in seiner Bedeutung erkennt. Daher ist „die Religion das erste, und zwar indirekte Selbstbewußtsein des Menschen“ [2]). Der Gegensatz zwischen dem menschlichen und göttlichen Wesen ist also eine Illusion, ist nur der Gegensatz zwischen Individuum und Gattung. Das göttliche Wesen ist das außer dem Menschen als reales Subjekt gesetzte menschliche Wesen, alle Prädikate dieses göttlichen Wesens, die der Mensch von ihm aussagt, sind Bestimmungen des menschlichen Wesens. Daß diese „göttlichen“ Prädikate nur inadäquate, nur Anthropomorphismen sind, führt Feuerbach aus, wird von Religion und Theologie ohne weiteres zugegeben, dem Subjekt dieser Prädikate dagegen wird eine reale Existenz an sich zugesprochen, unabhängig von allen ausgesagten Prädikaten. Aber die Gewißheit von der gegenständlichen Wahrheit des Subjekts, losgelöst von seinen Prädikaten, ist für Feuerbach ein Widerspruch in sich selbst. „Die Wahrheit des Prädikats ist allein die Bürgschaft der Existenz“ [3]). Wie die Bestimmungen eines Wesens sind, so ist das Wesen selber. Ein Wesen ohne Bestimmungen hat eben keine Realität, ist ein Nichts. Zugeben, daß die Bestimmungen, die Prädikate Gottes, nur übertragene Prädikate des menschlichen Wesens sind, heißt zugeben, daß das Subjekt dieser Prädikate, d. h. das göttliche Wesen, identisch ist mit dem menschlichen Wesen. Auch die Unterscheidung einer Erkenntnis Gottes, was er an sich, und was er für mich ist, vermag nicht diesen Widerspruch zu beseitigen, sondern bringt nur noch größere Verwirrungen. Für den wahren Menschen, den Menschen als Gattungswesen, fällt bei der Erkenntnis Gottes der Unterschied von Ansichsein und Fürmichsein fort. Denn er vermag einen Gegenstand überhaupt nur als das zu

[1]) Hallesche Jahrbücher vom 5. Dez. 1838 a. a. O.
[2]) W. d. Chr. S. 39.
[3]) A. a. O. S. 47.

erkennen, was er für ihn ist, nicht aber, wie er an sich ist, auch nicht einmal, ob überhaupt ein Unterschied zwischen Ansichsein und Fürmichsein an dem Gegenstand existiert. Diese Unterscheidung ist also ein Hinausgehen über das menschliche Erkenntnisvermögen, und damit über das menschliche Wesen, d. h. eine Illusion. Was der religiöse Mensch also als wahres Wesen der göttlichen Prädikate aussagt, das ist auch das wahre Wesen des Subjekts dieser Prädikate. Was dem Menschen als wahr gilt, das ist für ihn auch wirklich, das existiert. Nun empfindet der Mensch die in das unbewußt selbst geschaffene, illusorische Bild hineinprojizierten menschlichen Prädikate als wahr, also erscheinen ihm die Bestimmungen — nun als Bestimmungen Gottes — auch als wirklich, d. h. das Subjekt dieser Bestimmungen, Gott, existiert. Wie also die Qualität der besonderen menschlichen Bestimmungen den Menschen erst zum Menschen macht und seine Existenz als eines solchen begründet, so fußt auch die Existenz Gottes ebenso nur auf seinen göttlichen Qualitäten und Prädikaten, d. h. in Wirklichkeit auf den Prädikaten des menschlichen Wesens, die der religiöse Mensch in seiner Selbsttäuschung außer sich verobjektiviert, Gott ist also als Subjekt dieser Prädikate das menschliche Wesen und hat in diesem Sinne allein allerdings wirkliche Existenz. Die Prädikate haben also eigene, selbständige Bedeutung und „nicht die Eigenschaft der Gottheit, sondern die Göttlichkeit der Eigenschaft ist das erste wahre göttliche Wesen“ [1]). Einen besonderen Inhalt hat die Religion nicht, alle Dinge der Welt können ihr nach Feuerbach Gegenstand religiöser Verehrung, d. h. göttliche Prädikate sein, weil eben Alles in der Welt dem Menschen Gegenstand, somit eine Offenbarung, ein Prädikat seines Wesens sein kann. Wenn man einwenden will, daß Gott als unendliches Wesen eine unendliche Fülle von wirklich verschiedenen Prädikaten habe, so sieht Feuerbach darin nur den Ausdruck für die Tatsache, daß es eine unendliche Menge von verschiedenen Individuen gibt. Jeder Mensch ist gleichsam ein Prädikat an sich, so daß eine Unendlichkeit von Individuen die Unendlichkeit der Prädikate des „göttlichen“ Wesens ausdrückt. Die Unendlichkeit der verschiedenen Prädikate in Gott abgesondert für sich anzusehen, ist eine illusorische Betrachtungsweise. „Das Geheimnis der unerschöpflichen Fülle der göttlichen Bestimmungen ist . . . nichts anderes als das

[1]) W. d. Chr. S. 50.

Geheimnis des menschlichen als eines unendlich verschiedenartigen, unendlich bestimmbaren, aber eben deswegen sinnlichen Wesens. Nur in der Sinnlichkeit, nur in Raum und Zeit hat ein unendliches, ein wirklich unendliches, bestimmungsreiches Wesen Platz“ [1]). Die Zeit ist für Feuerbach die höhere Synthese, die in ihrer Aufeinanderfolge die Unendlichkeit wirklich verschiedener Prädikate in ein und demselben Wesen ermöglicht. — Indem der Mensch die Prädikate seines eigenen Wesens außer sich. als Gegenstand setzt und sie als göttliche Prädikate auf Gott überträgt, beraubt er sein eigenes Wesen. Dadurch entsteht das Phänomen, „daß, je menschlicher dem Wesen nach Gott ist, um so größer scheinbar der Unterschied zwischen ihm und dem Menschen ist“ [2]). Alle menschlichen Prädikate, die der Mensch einmal auf Gott übertragen hat, setzt er natürlich nicht noch einmal bei sich selbst, weil kein Grund vorhanden ist, dasselbe zweimal zu setzen. Je mehr der Mensch die hohe Bedeutung der Prädikate seines Wesens erkennt, desto mehr entäußert er sich dieser Prädikate, um sie als wesentlich andere, gänzlich von ihm unterschiedene in Gott zu setzen. Der strenge Unterschied zwischen Gott und Mensch, den nun auch gerade die Theologie bereitwilligst von dem naiven religiösen Bewußtsein übernimmt, ist also die Folge einer illusorischen Betrachtungsweise. Was der Mensch mit Bewußtsein an sich verneint, was er nicht zu besitzen und niemals besessen zu haben vermeint, dessen Mangel den Unterschied zwischen ihm und Gott begründet, das setzt der religiöse Mensch unbewußt wieder in Gott. Diese Selbstverneinung ist also nur eine indirekte Selbstbejahung. Wie könnte sonst auch der Mensch diesen scheinbaren Unterschied zwischen sich und Gott empfinden, wie könnten ihm z. B. all die guten Eigenschaften, die er seinem Wesen abstreitet und allein in Gott setzt, zum Gegenstand der Anschauung und Verehrung werden, wenn sie nicht selbst Wesensbestimmungen des Menschen wären? Die Sünde kann als solche, sagt Feuerbach, nur empfunden werden, wenn sie erkannt wird als ein Widerspruch des menschlichen Wesens mit einem ihm gleichen, also menschlichen, nie aber mit einem von ihm gänzlich unterschiedenen Wesen. Diese Unterschiede von göttlichem und menschlichem Wesen lösen sich also in Wahrheit auf in Schein, in unbewußte Selbsttäuschungen des Menschen, sind „reine Illusionen

[1]) W. d. Chr. S. 52.
[2]) A. a. O. S. 55.

der Phantasie oder handgreifliche Possenspiele der spekulativen Willkür", wie überhaupt und besonders die ganze Ausgestaltung und Darstellung der Religion in der Theologie auf Illusion beruht[1]).

In der Religion verhält sich der Mensch nur zu seinem eigenen Wesen, während er im Verhältnis zu einem außer ihm existierenden, von ihm schlechthin unterschiedenen Gott zu stehen vermeint[2]). „Der Mensch — dies ist das Geheimnis der Religion — vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum Gegenstand dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt, eine Person verwandelten Wesens"[3]). Das merkwürdige, das innerste Wesen der Religion charakterisierende, den geheimnisvollen Nimbus, der die Religion erst zur Religion macht, begründende Moment, auf dem sich die ganze Religion und Theologie aufbaut, beruht also nicht nur, wie wir oben sagten, auf einer Illusion, sondern ist die Illusion des religiösen Gemütes selber. „Die Grundillusion, das Grundvorurteil, die Grundschranke des Menschen ist Gott als Subjekt"[4]). Das göttliche Wesen ist das menschliche Wesen, alle göttlichen Prädikate sind menschliche Prädikate, alle göttlichen Bestimmungen Anthropomorphismen[5]). Aber die Religion sieht in den Vorstellungen Gegenstände, in dem Bild die Sache, „die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen"[6]). Der religiöse Mensch ist in einer beständigen Selbsttäuschung befangen, denn die Religion ist umgeben von einem, ja ist selbst der Dunstkreis einer Illusion, welchen das religiöse Gemüt als solchen nie empfindet, den nur die Reflexion zerstört. Der Mensch trägt einen Begriff seiner Gattung in sich, ein Ideal, dem er entsprechen möchte. Weil er sich aber als subjektives Individuum gänzlich verschieden von diesem idealen Gattungs-

[1]) Anm. „Solange die Religion noch nahe ihrem Ursprung steht, empfindet sie den Unterschied von Gott und Mensch nicht so deutlich; erst wenn die Religion zur Theologie wird, wird diese Unterscheidung zu einer absichtlichen, bewußten." W. d. Chr. S. 270.

[2]) Anm. „Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst oder richtiger zu seinem Wesen; aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen." Cf. W. d. Chr. S. 40.

[3]) W. d. Chr. S. 61.

[4]) Cf. „Ueber das W. d. Chr. in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigentum". Werke Bd. I S. 344.

[5]) Anm. „Jeder Gott ist ein Wesen der Einbildung, ein Bild, und zwar ein Bild des Menschen, aber ein Bild, das der Mensch außer sich setzt und als ein selbständiges Wesen vorstellt." Vorl. über d. W. d. R. S. 241.

[6]) W. d. Chr. S. 55.

begriff fühlt, einen Unterschied wie den des Unvollkommenen vom Vollkommenen empfindet, so setzt er diesen Gattungsbegriff, d. h. sein eigentliches, wahres, menschliches Wesen, wie wir gelegentlich oben schon sahen, außer sich als seinen Gott, welcher nun als der Vollkommene, ihm, dem Unvollkommenen, helfen soll. In Gott erreicht der Mensch, was er als Individuum nicht erlangen kann. Die Götter sind also Wunschwesen, die erfüllten Wünsche des Menschen[1]), in denen der Mensch zu seinem wahren Wesen gelangt. Ihre objektive Existenz ist also Illusion. „Wie die Wünsche der Menschen, so sind ihre Götter", „der Wunsch ist der Ursprung, ist das Wesen selbst der Religion — das Wesen der Götter nichts anderes als das Wesen des Wunsches"[2]).

§ 2.

Das menschliche Wesen in Beziehung auf das Christentum.

In der Religion verehrt der Mensch also sein eigenes Wesen, und je mehr dies in einer Religion zum Ausdruck kommt, je anthropologischer eine Religion ist, auf einer desto höheren Stufe steht sie für Feuerbach. Am menschlichen Wesen allein orientiert sich in seinen Augen jede Religionsform, Heidentum sowohl wie Christentum; in welchem Maße und von welchem Gesichtspunkt aus dies aber geschieht, ist die Grundlage zu ihrer Unterscheidung und objektiven Einschätzung. „Das Heidentum betet die Eigenschaften, das Christentum das Wesen des Menschen an"[3]). Die Heiden unterschieden streng das Individuum von der Gattung, und zwar indem dieses jener schlechthin untergeordnet wurde. So hoch sie von der Gattung dachten, so gering wurde das Individuum gewertet. Das Heidentum erhebt sich also nicht zu dem wahren menschlichen Wesen[4]), der Einheit von Gattung und Individuum, es bleibt bei dem

[1]) Cf. Erläuterungen zum W. d. Chr. S. 270 ff. (das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers) a. a. O. S. 314 ff. S. 321.

Anm. „Die Götter sind die als wirklich gedachten, die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen, ein Gott ist der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen." Cf. Vorl. über d. W. d. R. S. 257.

„Die religiöse Einbildungskraft verwirklicht in ihren Göttern die Wünsche der Menschen." a. a. O. S. 307.

[2]) Cf. „Wesen der Religion" Werke Bd. I S. 483 und 443.

[3]) Cf. Erl. z. W. d. Chr. S. 328: „Der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung."

[4]) A. a. O. S. 329.

Unterschiede stehen und vergöttert in dem Individuum nur einen bestimmten, von der Gattung losgelösten Teil, nur diese oder jene bestimmte menschliche Eigenschaft. Das Christentum erfaßt dagegen das menschliche Wesen in seiner höchsten Bedeutung, in seiner unterschiedslosen Insichgeschlossenheit mit der schlechthinnigen Identität von Gattung und Individuum[1]). Allerdings knüpft die religiöse Verehrung im Christentum auch an das Individuum an, aber nicht an ein beliebiges Einzelindividuum als Vertreter dieser oder jener Eigenschaft, sondern an ein einziges, ausschließliches Individuum, das nicht seinesgleichen hat, an das Individuum schlechthin, eben an den Menschen Jesus Christus[2]). Er ist als Einzelwesen Repräsentant und Urbild der Gattung, in ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig. D. h. also: Der Christ fühlt sich nur als Individuum, da er das Wesen der Gattung außer sich setzt und es als ein anderes, von ihm unterschiedenes, wirklich außer ihm befindliches Wesen in Gott erblickt. Er fühlt diese Trennung gleichwohl als eine Einschränkung, und deshalb erreicht seine Religion ihren Höhepunkt und ihre Vollendung in einem Mittler, in welchem das Getrennte wieder vereinigt wird, göttliches und menschliches Wesen, Gattung und Individuum eins werden. So ist erst der Theanthropos des Christentums der wahre Mensch: erst im Christentum und nur in ihm stellt sich für Feuerbach die Religion als vollkommene Selbstvergötterung des Menschen dar; denn nur der Christ betet in Christus das wahre menschliche Wesen in seiner Einheit von Individuum und Gattung an, erst das Christentum ist eigentlich Religion.

Darin liegt aber zugleich auch, daß gerade der Theanthropos für Feuerbach der unzweideutigste Beweis für das illusorische Wesen des Christentums ist, denn die Einheit von Gattung und Individuum hat für ihn, als ein Produkt der Phantasie, lediglich ihre Existenz und Wirklichkeit in der Phantasie.

Da also für Feuerbach im Christentum der Anthropomorphismus seine ausgeprägteste Gestalt gewonnen hat, so sieht Feuerbach gerade im christlichen Glauben, wie er sich in der christlichen Theologie darstellt, die höchste Entfaltung der religiösen Illusion. Auf dem Glauben beruht sowohl für das christliche Bewußtsein wie für den historischen Werdegang die Bedeutung des Christen-

[1]) W. d. Chr. S. 211/212.

[2]) Anm. „In Christus ist Gott aus einem Gedankenwesen ein sinnliches Wesen geworden." Erl. z. W. d. Chr. S. 286.

tums, weil er als höchstes religiöses Moment das Wesen des Christentums konstituiert und für seine Darstellung nach außen hin bestimmend ist. Der Glaube ist aber nichts anderes als „die Macht, das Auge der Einbildungskraft[1])". Den Glauben zum Fundament des Christentums erklären, heißt also dies Fundament für eine Illusion erklären. Dementsprechend sind alle Aussagen, die das christliche Bewußtsein auf diesem Fundament fußend über Gott und den Menschen gemacht hat, illusorische Vorstellungen, die das Bild zur Sache, ein Gedankending zum real existierenden Gegenstand machen wollten. Von dieser einmal gewonnenen Erkenntnis und Ueberzeugung ausgehend tritt Feuerbach mit dem anthropologischen Maßstab seiner Kritik an die Kardinalpunkte des Christentums heran, um ihr wahres Wesen und ihren eigentlichen Ursprung aufzudecken. Die wesentlichen Ergebnisse seiner kritischen Untersuchungen hat er in seinem Hauptwerk, dem „Wesen des Christentums" zusammengefaßt[2]).

2. Kapitel.

Der christliche Gottesbegriff als Veranschaulichung der religiösen Illusion.

§ 3.

Die Existenz Gottes.

Die erste Aussage, welche das Christentum, wie jede andere Religion, von seinem Gott macht, ist die, daß Gott als reales Wesen eine reale, objektive Existenz besitzt. Gott ist nicht nur ein Gedankending, nicht nur Gefühl oder Vorstellung, also ein Wesen für uns, sondern ein Ding an sich, ein Wesen außer uns, dessen Sein ein wirkliches Sein ist. Aber, sagt Feuerbach, das reale Sein

[1]) „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers" Werke Bd. I S. 294. Cf. auch W. d. Chr. S. 325: „Der Glaube ist die Macht der Einbildungskraft."

[2]) Anm. Herr Professor Hensel sagt in seiner Abhandlung über Feuerbach in der Frankfurter Zeitung vom 27. Juli 1904: „Es ist nicht das Grundproblem, das er (Feuerbach) in dem „Wesen des Christentums" behandelt hat, sondern nur die Anwendung dieses Grundproblems auf einen speziellen Fall, allerdings auf einen Spezialfall von überragender Bedeutung." Ich glaube alsó demgemäß berechtigterweise in dieser Abhandlung im wesentlichen den Ausführungen Feuerbachs im „Wesen des Christentums" folgen zu dürfen, weil sich an diesem Spezialfall von symptomatischer Bedeutung eben das Wesen des Grundproblems, das Wesen der religiösen Illusion, wie es sich aus der Konfrontierung von Supranaturalismus und Naturalismus ergibt, am deutlichsten veranschaulichen läßt.

ist kein anderes als sinnliches Sein[1]), d. h. ein solches, welches unabhängig von der Selbstbestimmung des Menschen sich selbst setzt und wiederum den Menschen bestimmt. Gott müßte also als Ding an sich mit eigener, losgelösser Existenz ein Wesen möglicher Erfahrung sein, das der Mensch mit seinen Sinnen als ein anderes Wesen empfinden könnte. Dies widerstreitet aber aller Erfahrung. „Gott ist für mich garnicht, wenn ich nicht für ihn bin — er ist also nur, indem er gedacht, geglaubt wird[2])." Auch Gott ein geistiges Sein zuschreiben zu wollen, kann diesen Widerspruch nicht aufheben. „Geistiges Sein ist eben nur Gedachtsein, Geglaubtsein"[3]). Damit ist für Feuerbach die Unhaltbarkeit des Dogmas klargelegt, in welchem die Theologie Gott ein außerweltliches, reales Dasein zuschreibt. „Die Existenz Gottes hat das Wesen einer empirischen oder sinnlichen Existenz, ohne doch die Wahrzeichen derselben zu haben; sie ist an sich eine Erfahrungssache, und doch in der Wirklichkeit kein Gegenstand der Erfahrung"[4]).

Der christliche Glaube an eine Existenz Gottes für sich selbst ist eine Illusion. Nur die starke religiöse Einbildungskraft schafft diese abgesonderte Existenz Gottes zu einer lebendigen Wahrheit. „Die Einbildungskraft ist ... der wahre Ort einer abwesenden, den Sinnen nicht gegenwärtigen, aber gleichwohl dem Wesen nach sinnlichen Existenz"[5]). In und mit seinem eigenen Wesen will der religiöse Mensch auch die reale Existenz dieses seines Wesens, deren er sich unmittelbar bewußt ist, als ein von ihm losgelöstes, außer ihm befindliches Wesen setzen. Eins wie das andere ist eine Selbsttäuschung, deren sich der religiöse Mensch aber nicht als einer solchen bewußt wird, die er vielmehr als unmittelbare Wahrheit empfindet. Zu dieser Illusion kommt es, wie wir gesehen haben, weil der Mensch die Idee von seinem idealen Wesen, dem Wesen der Gattung hat, die ihn zur Entäußerung und Verobjektivierung seines eigenen wahren Wesens führt. Dieser ideale, mystische Gattungsbegriff, sein eigenes vergegenständlichtes Selbst als Repräsentant der Menschheitsidee wird ihm zu seinem Gott, zu einem völlig von ihm verschiedenen, ihm schlechthin übergeordneten Wesen. Weil er sich aber doch zu diesem Wesen in Beziehung zu setzen vermag, so hat es für ihn, wie alles, was ihm Gegenstand ist, existenzielle Bedeutung. Deshalb spricht er diesem seinem verobjektivierten Selbst, d. h. seinem Gott, eine eigene Existenz zu, eine Existenz, die auch in Wirklichkeit ist, aber nur als eigene Existenz des Menschen selbst. Die Illusion, in der das Christentum in diesem Punkte wie jede andere Religion befangen ist, besteht also nicht in der Behauptung der Existenz Gottes überhaupt, sondern der abgesonderten Existenz.

[1]) Cf. W. d. Chr. S. 273.
[2]) Ibid.
[3]) A. a. O. S. 273.
[4]) A. a. O. S. 274.
[5]) A. a. O. S. 276.

Eine Grundwahrheit also, welche die christliche Theologie von Gott aussagt, seine selbständige, objektive Existenz, zeigt sich für Feuerbach als eine illusorische Annahme, als ein Produkt des Glaubens, d. h. der religiösen Einbildungskraft, das nur im Himmel der Phantasie existiert[1]).

§ 4.

Die Offenbarung Gottes.

Mit dem Begriff der Existenz hängt ganz natürlich der Begriff der Offenbarung zusammen. Indem Gott sich offenbart, wird dem Menschen seine Existenz gewiß. Ohne die Offenbarung würde die Existenz Gottes ein rein abstraktes, gedachtes, vorgestelltes Dasein bleiben; durch die Offenbarung wird seine Existenz für das religiöse Bewußtsein zu einer empirischen Gewißheit, zu einer Tatsache. Nur gedachtes Sein läßt den Zweifel an seiner Wirklichkeit zu, offenbartes Sein steht als historische Tatsache über allem Skeptizismus. Der Glaube des Christen an die Offenbarung Gottes ist also der Glaube an die apodiktische Gewißheit der Existenz Gottes. Gott muß sich also offenbaren, damit der Mensch zu einer Gewißheit kommen kann, zu der er sonst nicht gelangen könnte, Gott ist also in der Offenbarung der aktive, der Mensch der passive Teil, aber nicht ausschließlich. Das Motiv zum Handeln geht vielmehr nicht von Gott selbst aus. Gott für sich selbst ist vollkommen bedürfnislos, er ist zwar allvermögend, er kann alles tun, aber er braucht nicht zu handeln. Es liegt nicht als Bestimmung in seinem Wesen, stets handelnd sein zu müssen. Er muß vielmehr stets von neuem die Initiative zum Handeln ergreifen, d. h. er muß stets durch irgend etwas zum Handeln veranlaßt werden. Diese Motivation geht vom Menschen aus, welcher durch seine Bedürftigkeit Gott zum Handeln bestimmt. Das Handeln Gottes ist dann seine Offenbarung, welche

[1]) Cf. W. d. Chr. S. 276 Anm. am Schluß.

der Mensch empfängt, der gegenüber er sich passiv verhält. In diesem Kreislauf von Wechselwirkungen zwischen Gott und Mensch zeigt sich für Feuerbach wieder die Selbsttäuschung in der theologischen Spekulation des religiösen Gemütes. Denn, führt Feuerbach aus, in der Offenbarung bestimmt zuerst der Mensch Gott und wird dann von diesem, d. h. dem von seinem eigenen Wesen bestimmten Wesen wiederum selbst bestimmt. „Der Offenbarungsglaube enthüllt am deutlichsten die charakteristische Illusion des religiösen Bewußtseins“ [1]). Die Theologie, in welcher sich das ursprünglich naive religiöse Bewußtsein nun systematisch darstellt, geht aus von der Grundüberzeugung, daß der Mensch aus sich selbst nichts von Gott wissen könne; das Wissen des Menschen ist durch die Schranken der Sinnlichkeit und des Irdischen eingeengt. Sein Wissen ist lediglich menschlich. Gott dagegen ist ein übermenschliches, transzendentes Wesen, welches allein eine adäquate Erkenntnis von sich hat. Wir können Gott also nur als Gott erkennen, indem er sich uns offenbart, und wir erkennen nur das als göttlich, was er uns gerade offenbart oder geoffenbart hat. Bei der Erkenntnis Gottes versagt also das selbständige Erkenntnisvermögen der menschlichen Natur. Dem menschlichen Wissen steht die göttliche Offenbarung als etwas schlechthin anderes gegenüber. Dies ist aber für Feuerbach nur eine Illusion des religiösen Bewußtseins: Denn um sich dem Menschen überhaupt offenbaren zu können, muß Gott sich dem menschlichen Erkenntnisvermögen anpassen. Der Mensch kann ja nur das erkennen, was seinem eigenen Wesen entspricht, was er als einen Bestandteil in sein Wesen aufnehmen kann, d. h. was gleichen Wesens mit ihm ist. Wenn die Offenbarung Gottes also eine für den Menschen wirklich nutzbringende Offenbarung sein soll, so muß sich Gott von der menschlichen Natur in der Art der Ausdrucksweise bestimmen lassen, er muß sich menschlicher Darstellungsformen bedienen, sich in menschliche Vorstellungsweise und -fähigkeit hineinversetzen, kurz, er muß sich als ein menschliches Wesen offenbaren. Ob Gott sich offenbart, ist ein Akt seines freien Willens, in der Weise aber, wie er sich offenbart, ist er abhängig von dem menschlichen Erkenntnisvermögen. Gott muß sich also zuerst mit menschlicher Denkkraft, wie sie dem Wesen des menschlichen Geistes entspricht, erkennen, um selber zu wissen, ob und inwieweit der religiöse Mensch seine Offenbarung als göttliche Offenbarung erkennen und verstehen können wird. Der Inhalt der göttlichen Offenbarung bestimmt sich also aus dem allgemeinen, rein menschlichen Erkenntnisvermögen — und wird als solcher an den einzelnen bewußten Menschen herangebracht. D. h., sagt Feuerbach, in der göttlichen Offenbarung offenbart sich dem Individuum nichts anderes als Inhalt und Wesen seiner eigenen Gattung. In der Offenbarung erkennt der Mensch nur seine eigene Natur und wird von ihr affiziert, wenn er sie auch als ein anderes Wesen ansieht. „Also ist zwischen der göttlichen Offenbarung und der sogenannten menschlichen Vernunft oder Natur kein anderer als ein illusorischer Unterschied“ [1]). Damit ist der christliche Offenbarungsglaube seines transzendentalen, außermenschlichen und übernatürlichen Charakters entkleidet und sein Ursprung in der religiösen Einbildung des Menschen gefunden. Denn nicht Gott als transzendentes Wesen, d. h. als Gott, wird in der Offenbarung erkannt, sondern Gott als Mensch, d. h. das Gattungswesen des Menschen, der Mensch als Gott: „Die Offenbarung Gottes ist eben die Gewißheit des Menschen, daß Gott Mensch, der Mensch Gott ist. Gewißheit ist Tatsache“ [2]).

Die Aufdeckung des illusorischen Charakters dieses zu den Grundwahrheiten der Theologie gehörigen Dogmas hat für Feuerbach symptomatische Bedeutung, indem sie ihm seine These in ihrer Allgemeingültigkeit bestätigt, daß die Dogmen der Theologie illusorische Phantasieprodukte sind, daß das wahre Wesen des Christentums, ebenso wie aller Religionen, Anthropologie ist.

3. Kapitel.

Die Illusion in näheren Bestimmungen des göttlichen Wesens.

§ 5.

Das göttliche Wesen überhaupt.

Wir kommen jetzt in unserer Untersuchung an Hand der Ausführungen Feuerbachs zu dem Zentralpunkt aller Religion, zu der Frage nach dem eigentlichen Wesen Gottes.

Was ist Gott? Die Theologie sagt: Gott ist ein schlechthin extramundanes, transzendentes Wesen, er ist das ens realissimum, das absolute Sein, dessen Existenz nur durch sich selbst ist und nur

[1]) W. d. Chr. S. 281.

[1]) W. d. Chr. S. 282. [2]) A. a. O. S. 283 Anm.

auf sich selbst beruht. Gott ist Persönlichkeit, aber nicht sinnliche Persönlichkeit wie der Mensch, sondern geistige Persönlichkeit, er ist absoluter Geist und als solcher ewig, allgegenwärtig. Obgleich er ein schlechthin außermenschliches Wesen ist, vermag er sich doch mit dem Menschen in Verbindung zu setzen; er ist allmächtig.

In diesem Produkt ihrer Reflexionen, diesem christlichen Gottesbegriff, spiegelt sich für Feuerbach deutlich das eigene Wesen der Theologie. Nach ihm ist Gott, wie wir oben sahen, ursprünglich das eigene Wesen des Menschen, seine Prädikate sind menschliche Prädikate, die aber von der Phantasie ins Unendliche gesteigert werden. Ursprünglich besteht also zwischen dem Wesen des Menschen und dem Wesen Gottes, wie es ein Produkt der Einbildungskraft ist, nur ein quantitativer Unterschied. Durch die Theologie aber, welche sich mit ihren Spekulationen der naiv-religiösen Vorstellungen bemächtigt und sie in ihre Dogmen zwängt, wird dieser quantitative Unterschied in einen qualitativen verwandelt. Dadurch entsteht das Blendwerk, die Illusion eines schlechthin außerweltlichen, vom Menschen a priori unterschiedenen Wesens [1]).

Der religiöse Mensch schaut sein eigenes Wesen unmittelbar, unbewußt und unwillkürlich als ein anderes Wesen an; diese Illusion liegt in dem Wesen der Religion, ist ihr eigentümlich, denn „nur im Affekt, im Gefühl wurzelt die Religion", sagt Feuerbach; „es liegt aber in der Natur des Affekts, sein eigenes Innere zu vergegenständlichen und zu personifizieren" [2]). Das eigentliche und ursprüngliche Organ der Religion ist die Phantasie [3]), und ein Produkt dieser Phantasie ist Gott als ein Wesen von objektiver Bedeutung. Dieser ursprünglichen, naturgemäß illusorischen Vorstellung des religiösen Gemütes bemächtigt sich nun, wie gesagt, die Theologie und formuliert das, was bisher ursprünglich-naives, subjektives Empfinden war, in festen Dogmen, die den Anspruch objektiver Gültigkeit erheben. Damit ist die religiöse Illusion sozusagen in ein System gebracht; was ursprünglich zwar auch Selbsttäuschung, aber eine naive, eine pia fraus war, das bekommt jetzt Methode; aus der religiösen Illusion wird die theologische Illusion. Und wo einmal diese

[1]) Anm. „Gott als außerweltliches Wesen ist . . . nichts anderes als das von der Welt in sich zurückgezogene, aus allen Banden und Verwicklungen mit derselben befreite, über die Welt sich hinwegsetzende Wesen des Menschen verwirklicht, angeschaut als gegenständliches Wesen." W. d. Chr. S. 106/107.

[2]) Vorl. über d. W. d. R. S. 232. [3]) W. d. Chr. S. 131.

religiös-theologische Illusion zum objektiven Fundament gemacht ist, wie es für Feuerbach im Christentum der Fall ist, da muß die theologische Reflexion natürlich aus dieser Quelle in ihrem Bestreben, dieses zugrunde liegende Wesen näher zu bestimmen, nur eine Unmenge neuer Widersprüche, Täuschungen und Illusionen ableiten, deren Zahl ebensowenig eine Schranke gesetzt ist, wie der theologischen Reflexion und Spekulation. Alle theologischen Prädikate Gottes erscheinen Feuerbach als Glieder in dieser Kette von unvermeidlichen Irrungen. Alle theologischen Prädikate sind für ihn re vera anthropologische Prädikate; ihnen als theologischen Prädikaten eigene, existenzielle Bedeutung zuzuschreiben, ist nur eine Illusion des religiösen Gemütes und der theologischen Betrachtungsweise. Die Tatsache dieses Scheines, die ihm zur unumstößlichen Gewißheit geworden ist, deckt Feuerbach an den hauptsächlichsten Prädikaten, welche die Theologie Gott zuschreibt und welche das eigentümliche Wesen des Christentums konstituieren, im einzelnen auf und statuiert dem illusorischen gegenüber das wirkliche Wesen dieser Prädikate, das in Wirklichkeit im Wesen des Menschen liegt [1]). Im besonderen gilt dies von dem Dogma der Persönlichkeit Gottes und der Trinität.

§ 6.

Einige supranaturalistische Prädikate Gottes als besonders oft angewandte.

Ein charakteristisches Merkmal der christlichen Sophistik sieht Feuerbach in den Prädikaten der Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit, welche die Theologie Gott zuschreibt. Dadurch wird Gott als ein schlechthin anderes, außermenschliches Wesen hingestellt, denn nur, was der Mensch begreifen kann, ist mit ihm gleichen Wesens. Diese Illusion, sagt Feuerbach, fällt natürlich sofort mit der Aufdeckung des wahren Wesens dieser Prädikate. „Unerforschlich" und „Unbegreiflich" sind nach seiner Anschauung letzten Endes nur Ausdrücke des Affekts, welche die hervorragende Bedeutung des betreffenden Gegenstandes wiedergeben sollen. In diesem übertragenen Sinn können solche Prädikate natürlich auf Gott angewendet werden, solange man sich des wahren,

[1]) Anm. „Der Gott des Menschen ist nichts anderes als das vergötterte Wesen des Menschen." Vorl. z. W. d. R. S. 21.

menschlichen Wesens Gottes bewußt bleibt. Dann wollen sie eben nur wiedergeben, welchen übermächtigen Eindruck das Wesen der Phantasie auf das naive religiöse Gemüt macht. Für sich selbst genommen, d. h. als Prädikate mit objektiver Bedeutung, wie die Theologie es will, sind sie Widersprüche in sich selbst, also illusorische Annahmen, in denen nur „eine bekannte Eigenschaft zu einer unbekannten, eine natürliche Qualität zu einer übernatürlichen Qualität gemacht wird“ [1]).

Ebenso verhält es sich mit den Prädikaten der Ewigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit, mit denen die Theologie Gott a priori vom Menschen zu scheiden gedenkt. Alle diese Prädikate sind aber nur sinnliche Prädikate, die der Beschränkung und wesentlichen Bestimmtheit durch die wirkliche Sinnlichkeit mittels der Phantasie entkleidet sind. Das Illusionäre in diesen theologischen Prädikaten liegt also darin, daß sie als qualitativ anders als die entsprechenden menschlichen Eigenschaften gefaßt werden, während sie in Wirklichkeit dieselben sind, nur daß ihre Quantität durch die Phantasie ins Unermeßliche gesteigert ist. Die Phantasie beseitigt in ihrem lebhaften Spiel alle Schranken der Sinnlichkeit, die den Menschen in seinen Handlungen und Vorstellungen einengen und beschränken, nicht aber das Wesen dieser menschlichen Eigenschaften überhaupt, denn „das Sinnliche ist so gut Gegenstand und Inhalt der göttlichen Allwissenheit wie meines Wissens“ [2]). Und diese Prädikate würden ja auch völlig inhaltslos, nur leere Worte sein, wenn sie wesentlich von den entsprechenden rein menschlichen Eigenschaften verschieden und nicht im menschlichen Denkvermögen mitinbegriffen wären. Durch die Phantasie erweitert der Mensch also sein sinnliches Bewußtsein und hebt sich über die Schranken seines eigenen Wesens hinaus, doch so, daß ihm dieses an sich illusorische Wesen seiner Einbildungskraft, wie es seinen Wünschen entspricht und wie es ihm seine Phantasie bereitwillig vorspiegelt, als ein objektives Wesen außer ihm, als Gott erscheint [3]). Das Wesen dieser Prädikate, welche die Theologie als allein Gott zukommend als

[1]) W. d. Chr. S. 290.

[2]) A. a. O. S. 292.

[3]) Anm. „Das nur sich selbst überlassene, nur von der nachgiebigen Hand der Phantasie geleitete Gefühl kennt keine Schranken seiner Wünsche; es verwandelt seine Wünsche in Gesetze, sein Wesen in das höchste, allein wahre, über Alles gebietende, Alles sich unterwerfende Wesen“. Grün: Nachlaß I. S. 416/417.

schlechthin transzendentale Bestimmungen fixiert, löst sich für Feuerbach in rein anthropologische Eigenschaften auf, ihre objektive Existenz ist nur eine Illusion des dogmatisierenden und reflektierenden Gemütes, ein Produkt der Abstraktion der religiösen Phantasie, welche mit der Statuierung dieses außerweltlichen Etwas nur die innersten Wünsche des Menschenherzens erfüllt [1]).

Dadurch, daß die Theologie also, wie gesagt, den quantitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch in einen qualitativen verwandelt, erreicht sie, daß der Mensch dieses illusorische Wesen als ein anderes objektives Wesen betrachtet. Dabei begnügt sich aber die Theologie mit der Konstatierung, daß Gott mit den und jenen Prädikaten existiert, auf das wie geht sie mit ihren Bestimmungen jedoch nicht ein. Die Theologie überträgt ursprünglich mit vollem Recht die menschlichen Prädikate auf Gott, zerstört jedoch sofort ihr ursprüngliches Wesen, indem sie diese menschlichen Prädikate, sofern sie von Gott ausgesagt werden, als nicht menschliche, als wesentlich andere hinstellt. In Wirklichkeit wird jedoch mit der Negierung des Menschlichen an diesen Begriffen der ganze Begriff negiert, der beabsichtigte Unterschied ist lediglich ein illusorischer, ein „nihil negativum des Verstandes“. (Vgl. als Ergänzung zu diesem Paragraphen Kapitel 6 über das Wunder.)

§ 7.

Gott als Verstandeswesen.

Für die Theologie ist Gott Intelligenz — Vernunft oder Verstand. Und damit würde sie auch nach Feuerbachs Ansicht vollkommen Recht haben, wenn nicht diese an sich wahre Gottesbestimmung sofort zu einer illusorischen, widerspruchsvollen würde, indem die Theologie unter diesem Verstande, den sie Gott zuschreibt, nicht etwa den menschlichen Verstand versteht, sondern einen wesentlich anderen Verstand, der von dem menschlichen a priori unterschieden ist, wodurch dann natürlich wieder die Illusion des schlechthin außerweltlichen, objektiv existierenden göttlichen Wesens entsteht. Der innere Widerspruch in dieser These ergibt sich aus dem Wesen der Intelligenz von selbst. Der Unterschied von göttlichem und menschlichem Verstand ist eine leere Behauptung, eine sub-

[1]) Anm. „Das göttliche Wesen ist das durch den Tod der Abstraktion verklärte menschliche Wesen.“ W. d. Chr. S. 144.

jektive Einbildung, denn mit meinem Verstande einen wesentlich andern Verstand denken wollen, ist ein Unding, ein Widerspruch in sich selbst. Es ist nur ein Verstand denkbar, nur eine wesentliche Bestimmung des Verstandes, die in allen Darstellungsformen dieselbe ist. Dies gilt auch für den Fall, daß ich den Verstand an sich denke; dieser ist wohl frei von allen zufälligen Schranken, aber nicht hinausgehoben über die eine, alleinige Wesenheit des Verstandes. Alle Aussagen über einen Verstand, der sich von dem menschlichen unterscheiden soll, sind also Produkte der Phantasie, illusorische Annahmen ohne jede reale objektive Grundlage. Wenn die Theologie also Gott als Wesen des Verstandes faßt, so hat sie mit dieser These nur insofern Recht, als sie unter diesem Verstand den einen Verstand schlechthin versteht, d. h. den menschlichen Verstand, den wir allein als solchen denken können. Alle Aussagen, in welchen sie darüber hinausgeht, sind Illusionen. Wenn die Theologie also Gott den unendlichen Geist nennt, im Gegensatz zum endlichen, so bedeutet dies in Wirklichkeit nichts anderes, „als die von den Schranken der Individualität und Leiblichkeit abgesonderte Intelligenz — die Intelligenz für sich selbst gesetzt oder gedacht“ [1]). Nur sofern wir Gott als diese eine absolute Intelligenz fassen, haben auch die obigen Aussagen der Theologie von der Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit etc. Gottes, die auf das allgemeine Wesen Gottes schlechthin bezogen Illusionen waren, einen richtigen Kern, indem nämlich der Mensch sich in der Tat nicht ein Bild von dem Verstande machen kann oder ihn auf irgendeine Weise vorzustellen vermag, ohne auch nur imstande zu sein, das geheime Wesen der Denkoperationen zu ergründen oder die Rätsel seines Selbstbewußtseins zu lösen. Nur insofern also, als der Mensch sein eigenes Wesen nicht erforschen und begreifen kann, ist auch das Wesen Gottes für ihn unerforschlich und unbegreiflich.

Gott ist also das Wesen des Verstandes, aber nicht eines besonderen supranaturalistischen, „göttlichen“ Verstandes, als welchen die theologische Illusion ihn anschaut, sondern des einen allein existierenden menschlichen Verstandes. Die Göttlichkeit des Verstandes liegt nicht in seiner Verschiedenheit von allem, was Mensch und Welt heißt, das ist in Feuerbachs Augen eben der Grundirrtum, der diese Illusion der Theologie verursacht, sondern in dem Wesen des

[1]) W. d. Chr. S. 68.

Verstandes schlechthin. Göttlich ist für Feuerbach nur das Gattungswesen, und erst der Verstand ist das eigentliche Gattungsvermögen, die eigentliche Wesenheit im Menschen. Der Verstand ist die in sich geschlossene Einheit von Individualität und Gattung. Der Verstand ist unendlich, denn endlich ist nur, was mit anderen Individuen derselben Gattung verglichen werden kann; der Verstand ist aber unvergleichbar, weil er sein Wesen völlig in sich selbst hat, weil er Gattungswesen, Einheit von Existenz und Wesen ist. Diese Einheit von Existenz und Wesen kommt nach der spekulativen Theologie nur Gott zu; ganz recht, sagt Feuerbach, aber nur insofern, als wir das Wesen des menschlichen Verstandes Gott nennen. Das Wesen des menschlichen Verstandes ist das „primäre, originäre“ Wesen, das Wesen Gottes; d. h. Gott als Verstandeswesen ist nur das abgeleitete, sekundäre Wesen. Die Umkehrung dieser Tatsache durch die Theologie beruht auf der Illusion, in welcher sie völlig befangen ist.

§ 8.

Gott als Persönlichkeit.

Ein Wesen, dem als solchem die Prädikate des Verstandes eignen, kann nur gedacht werden als ein persönliches Wesen. Deshalb ist eine weitere Grundbestimmung, welche die Theologie vom Wesen Gottes aussagt, die der Persönlichkeit Gottes. Dieser Begriff steht in unmittelbarem logischem Zusammenhang mit den oben ausgesagten Begriffen von Existenz und Offenbarung Gottes, denn „der Begriff der Existenz verwirklicht sich erst in dem Begriffe der Offenbarung, der Begriff der Offenbarung aber als der Selbstbezeugung Gottes erst in dem Begriffe der Persönlichkeit“. Persönlichkeit ist individuelle Selbständigkeit, Unabhängigkeit von anderen, Existenz nur durch sich selbst. Wenn ich einem anderen Wesen das Prädikat der Persönlichkeit zuspreche, so dokumentiere ich damit, daß es ein anderes, von mir verschiedenes Wesen ist, das weiter objektiv existieren würde, ohne seine Wesenheit zu verändern, auch wenn meine eigene Existenz aufhörte. Gott als Persönlichkeit ist für die Theologie also ein schlechterdings unabhängiges Wesen von realer objektiver Existenz, ein in sich geschlossenes, einheitliches Wesen, welches von dem Wesen des Menschen unterschieden, also außer ihm ist. Wenn die Theologie also Gott das Prädikat der Persönlichkeit zuschreibt,

so charakterisiert sie damit die absolute Sonderstellung Gottes dem Menschen gegenüber. Dieses Dogma der Theologie ist aber für Feuerbach, wie auch die früheren, ihrem eigentümlichen Wesen entsprechend, mitsamt den daraus gezogenen Folgerungen von Außerweltlichkeit und Außermenschlichkeit Gottes eine Illusion. In der Grundbestimmung der Persönlichkeit Gottes, macht wiederum der Mensch unbewußt nur sein eigenes, außer ihm vergegenständlichtes Wesen zu einem anderen, r e a l außer ihm seienden, unbegreiflichen Wesen. Daß die Theologie die Bestimmung Gottes als Persönlichkeit, wie sie aus der naiven Selbsttäuschung des Menschen entspringt, in ihren Dogmen rezipiert, entspricht für Feuerbach ganz ihrem an sich illusorischen, sophistischen Charakter, denn Gott als persönliches Wesen fassen, heißt „mit einem Schlage das Vorgestellte in Wirkliches, das Subjektive in Objektives umprägen“ [1]). In Wirklichkeit „ist die Persönlichkeit Gottes selbst nichts anderes als die entäußerte, vergegenständlichte Persönlichkeit des Menschen“ [2]). Die Theologie kehrt diese Tatsache um und behauptet als Wirklichkeit, was nur Schein ist. Bei aller Illusion in ihrem Wesen verkennt die Spekulation jedoch nicht die Tatsache der sogenannten Anthropomorphismen. Anstatt sie aber in ihrer wahren Bedeutung als das Ursprüngliche und das Wesen Gottes, von dem sie ausgesagt werden, als eine Hypostase, eine Illusion des religiösen Gemütes zu erkennen, erklärt sie vielmehr die Anthropomorphismen als Aehnlichkeiten zwischen Gott und Menschen. „Die Bestimmungen des göttlichen und menschlichen Wesens sind nicht dieselben, aber sie ähneln sich gegenseitig“ [3]). Diese Aehnlichkeit ist aber eine illusorische Vorstellung. Denn in jeder Aehnlichkeit sind graduell differenzierte Unterschiede anzunehmen, deren Vorhandensein auch bei der Aehnlichkeit zwischen Gott und Mensch nicht geleugnet werden kann. Es läßt sich also nach dem Gesetz der Entwicklung ein höchster Grad von Aehnlichkeit auch zwischen Gott und Mensch als möglich annehmen, bei dem die Aehnlichkeit zur Gleichheit wird, wo der qualitative Unterschied aufhört und nur noch ein numerischer Unterschied, dem Dasein nach, bestehen bleibt. Dieser würde aber nur für die sinnliche Anschauung wahrnehmbar sein, eine Erkenntnisart, die also bei der Vergleichung von Gott und Mensch weg-

[1]) W. d. Chr. S. 305, cf. auch S. 64. [2]) Ibid.
[3]) A. a. O. S. 301.

fiele. Für die Vernunft wäre also kein Unterschied im Wesen mehr konstatierbar, die Aehnlichkeit wäre nur eine inadäquate Ausdrucksform für die Identität von Gott und Mensch. Indem nun aber die Theologie Gott ein persönliches Wesen sein läßt, d. h. ein vom Menschen unterschiedenes anderes Wesen, entzweit sie wiederum durch diese Illusion der Persönlichkeit Gottes diese Vernunftidentität von Gott und Mensch und stellt vermittelst der Einbildungskraft beide als selbständig existierende Wesen, eben als Persönlichkeiten, einander gegenüber, die sich wohl ähneln, aber als Persönlichkeiten schlechterdings nie identisch sein können. Dieselbe Illusion, die durch die Behauptung Gottes als Persönlichkeit involviert wird, liegt bei der zugegebenen Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch vor, die ja in engem Zusammenhang mit der Aehnlichkeit steht. Die Theologie gibt selber den denkbar innigsten Grad für die Verwandtschaft zu: Gott ist der Vater des Menschen, der Mensch das Kind Gottes. Trotzdem sollen aber beide zwei dem Wesen nach getrennte Persönlichkeiten sein, die unabhängig voneinander für sich existieren können. Der innere Widerspruch, sagt Feuerbach, die Illusion in dieser Behauptung leuchtet unmittelbar ein. Denn der Vater existiert eben nur, sofern er Vater ist, in Beziehung auf sein Kind, und das Kind als solches nur in Beziehung auf seinen Vater, also keins ohne das andere; und um die Selbständigkeit Gottes zu wahren, ihm auch abgesehen von seiner Eigenschaft als Vater eine selbständige Existenz zuzuschreiben, wie die Theologie es tut, ist in Feuerbachs Augen ebenfalls illusorisch und geschieht nur, um die Identität von Gott und Mensch zu verschleiern, „denn wer, wie der religiöse Gott, von Herzensgrund aus Vater ist, hat in seinem Kinde selbst sein Leben und Wesen“ [1]).

Aus diesen illusorischen Einzelaussagen ergibt sich für Feuerbach das illusorische Wesen der zugrunde liegenden Aussage der Theologie, nämlich, daß Gott Persönlichkeit ist. Den Grund dazu, daß die Theologie dieses Scheingebilde der Einbildungskraft als Wirklichkeit ausgibt, sieht Feuerbach vor allem in der seiner Meinung nach grundfalschen, illusorischen Vorstellung, welche die Theologie von dem Begriff der Persönlichkeit überhaupt hat. Für die Theologie ist Persönlichkeit ein rein geistiges, abstraktes Wesen mit selbständiger Existenz, auch losgelöst von aller empirischen Wahrnehmung, ein Wesen, dessen Natur eben rein geistiger Art ist, das

[1]) W. d. Chr. S. 302.

sich allein konstituiert aus dem Geist, aus Vernunft und Bewußtsein. Diesen Begriff der Persönlichkeit lehnt Feuerbach vom Standpunkt seines sensualistischen Positivismus aus prinzipiell als illusorisch, als Phantasieprodukt ab. Ein derartig abstrakter Begriff ist für ihn hohl und wesenlos, „Persönlichkeit, Bewußtsein ohne Natur ist Nichts, aber die Natur ist nichts ohne den Leib“[1]). Auf der Körperlichkeit allein baut sich nach seiner Anschauung die Persönlichkeit auf, ein Mensch ohne Körper ist eben keine Persönlichkeit mehr, sondern ein inhaltloses Etwas: „Der Leib ist der Grund, das Subjekt der Persönlichkeit“[2]). Persönlichkeit will etwas Abgeschlossenes für sich sein; in sich abgeschlossen ist aber für Feuerbach re vera nur ein Ding, dem das Prädikat der Undurchdringlichkeit zukommt, in diesem Falle also der Leib. Die Wirklichkeit der Persönlichkeit kann nur auf empirischem Wege konstatiert werden, durch die sinnliche Wahrnehmung des Leibes[3]). Die Realität einer geistigen Persönlichkeit ist für Feuerbach in jeder Beziehung ein Unding, eben eine Illusion der Theologie. Wenn die Wirklichkeit der Persönlichkeit aber in jeder Beziehung an den Körper gebunden ist, so heißt das: alle Prädikate, die von dem Körper ausgesagt werden, finden auch ihre Anwendung auf das Wesen der Persönlichkeit. Mit Recht verlangt Feuerbach daher von dieser seiner Prämisse aus, daß die Persönlichkeit Fleisch und Blut besitzt, daß sie den Unterschied der Geschlechter in sich schließt; d. h. also: Persönlichkeit kann nur als menschliche Persönlichkeit existieren. Gott als persönliches Wesen ist also in Wahrheit das menschliche Wesen als Persönlichkeit. Indem der Mensch von allen Schranken der Natur abstrahiert, setzt er seine eigene Persönlichkeit als eine andere, abstrakte Persönlichkeit in Gott; dieses illusorische, persönliche göttliche Wesen erklärt dann die Theologie wieder für ein real existierendes persönliches göttliches Wesen. „In Wirklichkeit feiert der Mensch in der Persönlichkeit Gottes nur die Uebernatürlichkeit, Unsterblichkeit, Unabhängigkeit und Unbeschränktheit seiner eigenen Persönlichkeit“[4]).

Die Persönlichkeit Gottes, wie sie die Theologie als eine andere, von der Persönlichkeit des Menschen verschiedene, aussagt, ist für Feuerbach demnach ein Nichts, eine bloße Illusion.

[1]) W. d. Chr. S. 137. [2]) Ibid.
[3]) Anm. „Zur Persönlichkeit gehört Gestalt; die Gestalt ist die Wirklichkeit der Persönlichkeit.“ W. d. Chr. S. 207.
[4]) W. d. Chr. S. 146.

§ 9.

Trinität.

Dem einfachen Begriff der Persönlichkeit Gottes gibt die christliche Theologie eine Ergänzung und Weiterausgestaltung in dem Dogma der Trinität. Während das Prädikat der Persönlichkeit Gottes seine schlechthin außermenschliche und außerweltliche, absolute Sonderstellung festlegen und sicherstellen sollte, konstatiert die Theologie als Ausdrucksform des christlichen Bewußtseins, in dem Dogma von der Trinität eine gewisse innere, objektive Differenzierung in der Totalität der Persönlichkeit, wie es ja auch Grundunterschiede im zusammenhängenden Ganzen der menschlichen Persönlichkeit gibt. Weit entfernt jedoch, die Grundunterschiede im Wesen der Persönlichkeit Gottes analog den Grundbestimmungen des menschlichen Wesens zu behandeln — denn Analogie bedingt immer eine gewisse Wesensgleichheit — statuiert die Theologie vielmehr diese Grundunterschiede im Wesen Gottes als Persönlichkeit nicht als bloße Attribute, sondern als Substanzen, d. h. wiederum als einzelne göttliche Personen. Jede dieser drei Personen ist wirkliche Person, hat trotzdem aber keine Existenz außer den anderen, sonst würde der christliche Gottesglaube polytheistisch sein; das polytheistische Moment wird aber vom Christentum strickte als unchristlich negiert. Die Einheit der Existenz Gottes muß in jedem Fall gewahrt bleiben. Das ist eben für die Theologie das charakteristische Merkmal für die Wesenheit Gottes, daß die Bestimmungen des menschlichen Wesens als durchaus andere auf das göttliche Wesen als ein schlechthin anderes, außermenschliches keine Anwendung finden können. Trotz der Dreiheit der Personen, die wirkliche Personen sind, wird die Einheit der Persönlichkeit Gottes, die wirkliche objektive Persönlichkeit ist, nicht gestört. „Gott ist ein aus drei Personen bestehendes persönliches Wesen[1]).“ Der Widerspruch in diesem Satze leuchtet unmittelbar ein. Gerade die Trinitätslehre als ein Grunddogma ist für Feuerbach ein geeignetes Beispiel, an dem er die Illusion der theologischen Betrachtungsweise aufzudecken unternimmt, denn von seinem materialistischen Persönlichkeitsbegriff aus beurteilt, löst sich die objektive Realität dieses Dogmas vor der Kritik leicht in ein Produkt der Phantasie auf. Schon aus den obigen Ausführungen, die darlegten, daß das Wesen

[1]) W. d. Chr. S. 315.

Gottes als Persönlichkeit nur ein illusorisches Wesen, daß die Persönlichkeit Gottes re vera identisch ist mit der Persönlichkeit des Menschen, ergibt sich als logische Folge, daß die Differenzierung in der Persönlichkeit Gottes durch das trinitarische Dogma ebenfalls nur illusorisch und tatsächlich „nichts anderes ist, als der Inbegriff der wesentlichen Grundunterschiede, welche der Mensch im Wesen des Menschen wahrnimmt [1])." Diese Unterschiede des menschlichen Wesens macht die Theologie zu Substanzen, zu göttlichen Personen; was für die Vernunft nur „Unterschiede" sind, macht die Phantasie zu „Unterschiedenen". Die drei Personen in Gott sollen wirkliche Personen und doch weder dem Wesen noch der Existenz nach voneinander zu trennen sein. Eine derartige Person ist aber lediglich ein imaginäres, illusorisches Wesen; im Prädikat wird immer wieder aufgehoben, was im Subjekt gesetzt war. In ihrer Wesenheit können wohl auch verschiedene Personen gleich sein, z. B. sofern sie alle Mensch sind. Einheit der Existenz jedoch und Verschiedenheit der Personen ist eine contradictio in adiecto, denn es liegt, wie schon oben gezeigt war, im Wesen der Person, daß ihre Existenz eine gegen alle Vermischung mit anderen abgeschlossene Einheit bildet. „Fürsichsein und Außeranderensein ist wesentliches Merkmal einer Person, einer Substanz" [2]). Drei Personen können also in Wirklichkeit schlechterdings nur als Plural existieren, die Dreieinheit Gottes ist also eine Illusion des religiösen Gemütes. Die Analogie mit dem menschlichen Wesen ablehnen, heißt re vera den Ursprung dieser gesamten Vorstellungen vom göttlichen Wesen negieren, denn das göttliche Wesen ist nur analog dem menschlichen Wesen gebildet, ist ja das menschliche Wesen selber. „Die drei christlichen Personen sind — also — nur vorgestellte, eingebildete, vorgeheuchelte Personen — allerdings andere Personen, als die wirklichen Personen, eben weil sie nur eingebildet, nur scheinbare Persönlichkeiten sind, zugleich aber dennoch wirkliche Personen sein wollen und sollen" [3]). Durch die Negation des Plurals der drei Personen werden sie selbst zu illusorischen, zu Phantomen. Sobald sie, wie die Theologie es will, nicht eine Existenz unabhängig voneinander haben, verlieren sie ihre Selbständigkeit und werden zu bloßen Relationen, d. h. sie hören auf, Substanzen, wirkliche Personen zu sein.

[1]) W. d. Chr. S. 312.
[2]) A. a. O. S. 314. [3]) Ibid.

Damit löst sich also für Feuerbach das Dogma der Trinität in der Form und Bedeutung, wie sie die Theologie festlegt, ebenso wie die Persönlichkeit Gottes in ein Nichts, in eine bloße Illusion auf. In Wirklichkeit, d. h. auf das Wesen des Menschen und menschliche Verhältnisse in Anwendung gebracht, sagt die Trinität lediglich das aus, daß nur „gemeinschaftliches Leben ... wahres in sich befriedigtes, göttliches Leben ist" [1]). Diese ursprüngliche, aus dem Wesen des Menschen entspringende Wahrheit drückt das religiöse Gemüt seinem illusorischen Wesen entsprechend aus, indem es Subjekt und Prädikat vertauscht: „Gott ist ein gemeinschaftliches Leben, Gott ist das Verhältnis von Vater und Sohn" [2]), und läßt dann durch die Theologie dieses Verhältnis dogmatisch fixieren und in seinen Einzelheiten systematisch ausgestalten. Durch diese Umdrehung und Dogmatisierung wird die Trinität, die rein anthropologisch gefaßt, jenen wahren Kern birgt, als lediglich Aussage über das transzendente Wesen Gottes zu einem inneren Widerspruch, einem Erzeugnis der Phantasie, einer Illusion.

4. Kapitel.

Die Christologie als Beweis für die religiöse Illusion.

§ 10.

Die Menschwerdung Christi.

Die wesentliche Bedeutung für den religiösen Glauben, sowohl der Persönlichkeit Gottes als auch ihrer näheren Differenzierung durch die Trinität, sieht die Theologie in der Person Christi. Wenn Gott, sowohl als persönliches Wesen in seiner Totalität wie auch als erste Person in der Trinität, in den Dogmen der Theologie immer mehr ein Abstraktum, ein Wesen des reinen Denkens bleibt, gewinnt er in der Person Christi sozusagen plastische Gestalt! „Christus ist der persönlich bekannte Gott" [3]). Gott hat sich in Christus offenbart und zwar seinem ganzen wirklichen Wesen nach. Die Person Christi ist die adäquate Darstellungs- und Erscheinungsform des wahren göttlichen Wesens, d. h. Christus ist göttlichen Wesens oder genauer: er ist das göttliche Wesen selber, ist wahrer

[1]) W. d. Chr. S. 108. [2]) Ibid.
[3]) W. d. Chr. S. 203. Anm. „Dieses Wesen (des Gefühls) in abstracto ist Gott als solcher, in concreto als Objekt des Gefühls — Christus." Grün: Nachlaß I S. 416/417.

Gott. Zu gleicher Zeit aber, lehrt die Theologie, ist er auch wahrer Mensch; in ihm hat sich die göttliche Natur mit der menschlichen Natur verbunden. Gott ist Fleisch geworden in dem Menschen. Trotzdem sind beide Naturen in Christus streng zu scheiden. Trotz seiner Menschwerdung steht das göttliche Wesen zu dem menschlichen Wesen in Christus in kontradiktorischem Gegensatz, keins wird in seinem Wesen von dem anderen tangiert, jedes schließt von sich die Bestimmungen des anderen aus, und doch sind beide Naturen in Christus auf eine wunderbare Weise zu einer geschlossenen Einheit, zu einer wirklichen Persönlichkeit verbunden. Das Mysterium der Inkarnation, welches ein Grundbegriff des Christentums ist, mit dem dieses als solches steht und fällt, erweist sich für die Kritik Feuerbachs jedoch als ein Produkt der Einbildungskraft, als ein Beweis, daß die Grunddogmen des mystisch-theologischen Christentums Illusionen sind, daß die Anthropologie die allein wahre Theologie ist. Die unbegreifliche, wunderbare Art und Weise der Vereinigung von göttlichem und menschlichem Wesen in Christus zu einer Persönlichkeit mit scharfer Auseinanderhaltung beider Naturen ist in Wahrheit nur eine scheinbare Vereinigung, die beiden Naturen sind nur dem Namen nach verbunden, denn was jedesmal von der einen Natur gilt, wird von der anderen geleugnet; es werden zwei verschiedene Zustände zu gleicher Zeit in ein und derselben Persönlichkeit gesetzt, was namentlich in dem weiter unten zu behandelnden Leiden Christi seinen eklatanten Ausdruck findet. Aber schon in der ganzen Begründung der Ursache, die als Motiv der Inkarnation zugrunde liegt, sieht Feuerbach einen Widerspruch zu dem ganzen Gottesbegriff des Christentums, welcher ihn mit allen seinen näheren Aussagen als illusorischen charakterisiert. Einerseits statuiert die Theologie Gott als ein schlechthin bedürfnisloses, vollkommenes Wesen, das nur aus sich und für sich existiert, unabhängig und streng geschieden von dem Wesen des Menschen. Seinetwegen brauchte Gott also nicht Mensch zu werden. Das Motiv lag vielmehr in dem Bedürfnis des Menschen. Indem Gott von dieser menschlichen Bedürftigkeit affiziert wird, wird in ihm das Gefühl der Barmherzigkeit erregt, und aus diesem Gefühl heraus inkarniert er sich. Affiziert kann ich aber nur von einer Sache werden, die meinem Wesen entspricht. Um das Gefühl der Barmherzigkeit, des Mitleids mit der Bedürftigkeit der Menschen haben zu können, muß Gott also schon vorher in seinem Wesen „ein menschlicher Gott“

gewesen sein, „ehe er wirklicher Mensch ward“, d. h. „die Inkarnation war nur eine Erscheinung eines menschlich fühlenden, darum menschlichen Wesens“ [1]).

Die Behauptung der Theologie also, daß Gott als ein schlechthin anderes Wesen sich mit dem menschlichen Wesen zu einer Einheit verbunden habe [2]), daß trotz dieser Einheit göttliches und menschliches Wesen in Christus unberührt voneinander blieben, ist für Feuerbach nichts als eine leere Phrase ohne objektive Bedeutung, eine Illusion.

Das Grundmotiv zur Inkarnation war also die göttliche Barmherzigkeit, das Mitleid mit der menschlichen Schwachheit, d. h. die Liebe Gottes. Diese Liebe gehört also zum Wesen Gottes; Gott mußte also Mensch werden. Nicht aus seinem allgemein göttlichen Wesen, sofern er eben Gott ist, entsprang das Motiv, sondern aus seinem Wesen, sofern er die Liebe ist. Die Liebe bestimmte Gott zur Inkarnation, „die Liebe überwindet Gott“ [3]), Amor triumphat de deo! Und diese Liebe war lediglich Liebe zu den Menschen. Liebe zu den Menschen kann aber re vera nichts anderes sein als menschliche Liebe. Indem Gott den Menschen liebt, muß er ihn mit menschlicher Liebe lieben, d. h. so, wie der Mensch selber liebt, den Menschen um des Menschen willen, nur um ihn glücklich zu machen. Um wirkliche Liebe zu sein, muß diese göttliche Liebe also menschliche Liebe sein, denn bei aller Differenzierung ist die wahre Liebe ihrem Wesen nach stets identisch, gibt es nur e i n e Liebe. In dieser Erkenntnis erblickt Feuerbach den Grundgedanken, den alleinigen wahren Sinn der Inkarnation, welcher in seinen Augen dieser allein objektive Berechtigung verschafft, daß nämlich der Gedanke der Inkarnation nichts anderes ist als eine Verherrlichung der wahren menschlichen Liebe!

Der Gottmensch der Theologie ist also lediglich ein illusorisches Dogma einer illusorischen Theologie. Nicht ein derartiger, durch die Inkarnation geschaffener Gottmensch ist der Erlöser der Menschheit, sondern allein die wahre Liebe, wie sie die Lehre der Inkarnation nach Feuerbachs Ansicht zum Ausdruck bringen will, und zwar die allein real existierende menschliche Liebe im Vollmaß ihrer

[1]) W. d. Chr. S. 86.

[2]) Anm. „So ist also die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens in der Inkarnation nur eine Illusion.“ A. a. O. S. 90.

[3]) Ibid.

Wesenheit. Die Bedeutung, die das Christentum dem übernatürlichen und damit illusorischen Gottmenschen zuspricht, hat also in Wahrheit die menschliche Liebe. Der Illusion der Theologie stellt Feuerbach die Wahrheit der Anthropologie gegenüber.

§ 11.

Das Leiden Christi.

Einer der Grundbegriffe, die bei dem Dogma der Inkarnation von der Theologie behandelt werden, ist das Leiden Christi. Auf diesem Punkte hat von jeher der Hauptnachdruck bei der Lehre vom Werke Christi gelegen. Wie konnte aber Christus, der doch Gott war, leiden? Dieses Problem wollte die Theologie durch die Zweinaturenlehre in dem Dogma der Inkarnation lösen. Wie gesagt, lehrt die Theologie die göttliche und menschliche Natur in ihrer vollen Wesenheit in Christus, beide Naturen in der Einheit der Persönlichkeit, trotzdem aber völlig unvermischt miteinander. Alle Aussagen und Eigenschaften nun, die einen menschlichen Charakter tragen, entstammen lediglich der menschlichen Natur in Christus, seine göttliche Natur wird von ihnen absolut nicht betroffen. Damit ist für die Theologie aufs einfachste das Problem des leidenden Gottes gelöst. Christus hat in der Tat gelitten, aber nicht der Gott, sein innerstes Wesen, sondern nur der Mensch in ihm, d. h. sein Aeußeres, während seine göttliche Natur für das Leiden schlechterdings nicht empfänglich war. Wenn Christus so aber nur seiner Erscheinung, nicht aber seinem innern Wesen nach gelitten hat, so war sein Leiden re vera nur scheinbar, nur illusorisch. In Wahrheit gelitten hätte er nur dann, wenn sich dies Leiden auch auf sein Wesen, d. h. seine Gottheit erstreckt hätte. Indem die Theologie dies aber strikte negiert, erklärt sie die Inkarnation ungewollt selber für eine Illusion und damit auch das Leiden Christi, in der Auslegung, wie sie die Theologie ihm gibt, für illusorisch. Die wahre Bedeutung dieses Leidens ergibt sich für Feuerbach natürlich nur aus der oben dargestellten Auslegung der Inkarnation als Offenbarung und Verherrlichung der menschlichen Liebe. Wahre Liebe ist selbstlose Liebe, eine Liebe, die sich für andere dahingibt. Das Leiden Christi ist also nichts anderes „als das Leiden der Liebe, der Selbstaufopferung". Die Liebe, sagt Feuerbach, ist das Herz des Menschen, das Leiden der Liebe ist daher das Leiden des Herzens, in welchem das ganze Gefühl des Menschen sich verkörpert. Wenn die Theologie also sagt: Gott leidet für den Menschen, so heißt das in Wahrheit nach Feuerbach: „Leiden für andere ist göttlich." „Die Empfindung ist göttlichen Wesens!"[1]) Das Leiden Christi repräsentiert also das Leiden als solches, als göttlichen Wesens. Die theologische Erklärung des Leidens Christi ist also eine Illusion, die sich für Feuerbach vor der Wahrheit der Anthropologie in ihrem wahren Wesen zeigt. —

Das Resultat, welches Feuerbach aus seiner Kritik des christlichen Gottesbegriffes gewinnt, bedeutet für ihn die alleinige Wahrheit und Existenzberechtigung der Anthropologie als religiöser Basis und Norm gegenüber der Illusion der sog. Theologie. Gott ist das wahre menschliche Wesen, die göttlichen Prädikate sind menschliche Prädikate. „Daß Gott ein anderes Wesen ist, das ist nur Schein, nur Einbildung"[2]). „Gott ist das ab- und ausgesonderte, subjektivste, eigenste Wesen des Menschen"[3]), welches dieser eben, sofern er es außer sich gesetzt hat, als ein anderes Wesen betrachtet. Die Theologie baut sich also mit ihrem Gottesbegriff lediglich auf dieser Selbsttäuschung des Menschen auf, ihr Fundament und damit ihr ganzes Wesen ist Illusion und beruht auf Illusionen. Alle Prädikate, welche die Theologie Gott als Subjekt zuspricht, sind re vera das eigentliche Subjekt; alle Aussagen der Theologie über Gott erhalten erst ihre Richtigkeit, wenn man sie umkehrt; nicht Gott besitzt diese oder jene Eigenschaft, sondern diese oder jene Eigenschaft ist göttlich, göttlicher Verehrung wert. Damit wird alles Uebernatürliche als illusorisch beseitigt und in einfache Natürlichkeit, d. h. Wirklichkeit und Wahrheit verwandelt.

5. Kapitel.

Die Illusion in einigen allgemeinen theologischen Dogmen.

§ 12.

Glaube und Liebe als Fundamente des Christentums.

Auf einem doppelten Prinzip fundamentiert sich das Christentum als sittlich-religiöse Forderung an den Menschen: auf Glaube und Liebe. Diese beiden Normen koordiniert das Christentum als

[1]) W. d. Chr. S. 86.
[2]) A. a. O. S. 181/182.
[3]) A. a. O. S. 62.

zwei völlig gleichartige, in harmonischer Wechselwirkung miteinander stehende Größen. Beide Prinzipien sollen in ihrem Wesen übereinstimmend das wahre Wesen des Christentums konstituieren und zwar als eine widerspruchslose, in sich geschlossene Einheit. Die Einheit dieser beiden konstitutiven Momente ist für Feuerbach jedoch nur ein Blendwerk, eine Illusion, die ihre Wurzel in einer falschen Begriffsbestimmung hat. In Wahrheit sind in der christlichen Lehre Glaube und Liebe nicht koordiniert, sondern die Liebe ist der Herrschaft des Glaubens unterworfen. Die Einheit der beiden Momente im Christentum ist also keine ursprüngliche, die aus dem beiderseitigen Wesen von selbst folgt, sondern eine erzwungene, angepaßte; nicht die Einheit des Glaubens mit dem wahren Wesen der Liebe, sondern die Einheit des Glaubens mit dem gewaltsam umgeänderten, d. h. unwahren, illusorischen Wesen der Liebe. Das Christentum erfaßt in dieser Vereinigung von Glaube und Liebe die Liebe nicht als absolute; aber erst die höchste Potenzierung eines Wesens ist das eigentliche Wesen selbst, nur die absolut gefaßte Liebe ist Liebe. Die Einheit von Glaube und Liebe im Christentum ist also eine Illusion. Glaube und Liebe stehen für Feuerbach im Widerspruch zueinander. In dem Glauben sucht er das strenge, absondernde, vereinzelnde Prinzip, in der Liebe das verallgemeinernde, vereinigende. Der Glaube setzt selber fest, was wahr und was falsch ist, er beruft sich auf sein besonderes Wesen, das er auf die Offenbarung Gottes gründet; auf Grund dieses seines Wesens nimmt er die Wahrheit für sich in Anspruch und stellt diese seine Wahrheit als Dogma auf. „Der Glaube macht den Glauben an seinen Gott zu einem Gesetz“ [1]). Darin zeigt sich der Glaube als einen gebieterischen, parteiischen, der nur allein die Wahrheit besitzt; und diese seine Wahrheit ist sein Gott. Der Glaube hat daher stets das Verdammungsurteil für den Andersgläubigen bereit, denn „der zwischen den Gläubigen und Ungläubigen unterscheidende, der verdammende und belohnende Gott ist nichts anderes als der Glaube selbst“ [2]).

Diesem Wesen des Glaubens steht das Wesen der Liebe als ein Gegensatz gegenüber. Der Intoleranz des Glaubens stellt sie die uneingeschränkte Freiheit entgegen; wo der Glaube rückhaltlos verdammt, da vergibt sie, weil sie verstehen und überall das Gute sehen will. Die Liebe bindet sich an kein Gesetz, also auch nicht

[1]) W. d. Chr. S. 332.
[2]) A. a. O. S. 342.

an das Gesetz des Glaubens; „die Liebe ist an sich ungläubig, der Glaube aber lieblos“ [1]). Die Liebe ist schlechthinnige Universalität gegenüber dem Separatismus des Glaubens. „Der Glaube vereinzelt Gott, er macht ihn zu einem besonderen, anderen Wesen; die Liebe verallgemeint; sie macht Gott zu einem gemeinen Wesen, dessen Liebe eins ist mit der Liebe zum Menschen“ [2]); d. h. „die Liebe identifiziert den Menschen mit Gott, Gott mit dem Menschen“ [3]). In dem wahren, absolut gefaßten Wesen der Liebe offenbart sich also für Feuerbach zugleich das wahre Wesen der Religion als die Wahrheit der Anthropologie gegenüber dem illusorischen Wesen der Theologie. Dies gilt aber, wie gesagt, nur von dem absoluten Wesen der Liebe, nicht von der unselbständigen, auf den Glauben gegründeten und damit an den Glauben gebundenen christlichen Liebe, wie sie das Dogma der Theologie auffaßt. Diese Liebe ist eine sich selbst widersprechende, illusorische Liebe. Der Widerspruch liegt schon darin, daß die Liebe eine speziell christliche sein soll. Damit wird das an sich universale Wesen der Liebe zu einem abgesonderten, ebenfalls parteiischen Wesen. Eine solche Liebe wäre allerdings, wie das Christentum es lehrt, wesensgleich mit dem Glauben und damit ihm völlig analog, denn ihre wesentliche Bestimmtheit, das spezifisch Christliche, würde sie aus dem Inhalte des Glaubens erhalten, welcher damit, wie gesagt, ihr Fundament würde. Die christliche Liebe liebt also nur das, was dem Glauben entspricht, sie trägt schon den Haß und die schonungslose Kritik des Glaubens in sich. Das christliche Gebot der Feindesliebe erstreckt sich nur auf persönliche Feinde, nicht aber auf die Feinde des Glaubens. In dieser Liebe zur Sache des Glaubens ist die christliche Liebe aber für Feuerbach eben keine Liebe mehr, sondern eine scheinheilige, sophistische Liebe, lediglich eine Illusion — und die Harmonie von Glaube und Liebe in der christlichen Lehre also, sowie auch diese Lehre selber, sofern sie in dieser Einheit der beiden Momente einen Wesenszug von sich erblickt, ebenfalls nur Illusion.

[1]) W. d. Chr. S. 355.
[2]) A. a. O. S. 331.
[3]) Ibid.

6. Kapitel.

Die religiöse Illusion im Wunderbegriff.

§ 13.

Das Wunder im allgemeinen.

Während die Liebe als religiöses und moralisches Prinzip nicht nur Eigentum des Christentums, sondern auch anderer Religionsformen ist, ist der Glaube in seiner schlechthinnigen, hohen religiösen Bedeutung etwas spezifisch Christliches. Unzertrennlich mit dem Wesen des Glaubens überhaupt ist der Glaube an Wunder; Glaube ist speziell Wunderglaube, „das Prinzip des Wunders ist das Prinzip des Glaubens". Wie der Glaube, so ist auch das Wunder charakteristisches Moment für das ganze Wesen der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen[1]). Denn als eine schlechthin transzendente Größe offenbart gerade das Wunder aufs unzweideutigste die transzendentale Tendenz des Christentums. Glaube an Wunder im weiteren Sinne ist letztlich Glaube an die Realität des Uebernatürlichen, d. h. an Gott[2]). Deshalb ist im Christentum das Wunder von der Theologie dogmatisch festgelegt, wenn auch nicht in einzelnen überlieferten Erscheinungsformen, so doch in seinem Wesen, im Prinzip, und zwar als schlechthinnige, objektive Realität, als empirische, d. h. objektive und doch supranaturalistische Offenbarungsform des transzendenten christlichen Gottes. Das Wunder als Offenbarungsform Gottes geht lediglich von Gott aus, der Mensch hat sich nur leidend zu verhalten. Die Realität des Wunders ist zugleich die Realität Gottes als des Wundertäters, d. h. die Realität des Supranaturalismus. Im Begriffe des Wunders ist also zugleich das ganze transzendentale Prinzip des Christentums verborgen, denn der Begriff des Wunders mit seinem apriorischen Supranaturalismus reicht, dem religiösen Menschen mehr oder weniger

[1]) Anm. „Das Wunder ist eine notwendige Vorstellung der Religion, angeschaut als Faktum, als eine Begebenheit; ob wirklich oder unwirklich ist eins; der Glaube an das Wunder ist das Wesen des Wunders." Pierre Bayle S. 52.

[2]) „Die Hauptsache ist der Glaube an das Wesen, welches diese Wunder tut zum Wohl und Heil des Menschen .... Ob Wunder geschehen oder nicht, das ist einerlei; wenn nur der Glaube feststeht an das Wesen, welches alles tun kann, was es nur will." Cf. „Beleuchtung einer theol. Rezension."

bewußt, fast in alle Gebiete religiösen Denkens und Empfindens hinein.

In diesem supranaturalistischen Wunderbegriff sieht Feuerbach lediglich eine Kardinalerscheinung der religiösen Illusion; indem er diesen Nachweis zu führen unternimmt, greift er damit, wie unmittelbar aus dem oben Gesagten folgt, das Wesen der Religion als ganzes genommen, das supranaturalistische Prinzip der Religion als solches an, wie es in allen ihren Einzelaussagen zum Ausdruck kommt, und charakterisiert es als eine Illusion der theologischen Reflexion, der gegenüber er die Wahrheit der Anthropologie statuiert.

Die Theologie behauptet: Die Wunder haben ihren Ursprung in Gott und sind göttlicher Natur. Diese Behauptung ist aber die Folge einer Selbsttäuschung: „Die angeblich höhere Geistesmacht, die sich im Wunder offenbaren soll, ist nur Illusion"[1]); denn „die Wunder sind psycho- oder vielmehr anthropologische Erscheinungen; sie haben ihren Grund im Menschen"[2]). Nicht historische Fakta, in denen sich die höhere Geistesmacht offenbaren soll, erzeugen den Wunderglauben, sondern umgekehrt erzeugt erst der Wunderglaube das Wunder. „Denn um das Wunder auch nur als Wunder wahrzunehmen, dazu gehört schon ein besonderer Wundersinn oder Wunderglaube." „Das Wunder ist, ehe es geschieht; es geht ihm ein Glaube, eine Vorstellung voraus; es muß geschehen. Das Wunder ist das Postulat einer Vorstellung"[3]). Die Wunder sind also Produkte des menschlichen Gemütes und der menschlichen Phantasie. „Das Wunder ist nur ein Phantasieobjekt — das allein ist seine wesentliche Bestimmung" und „drückt daher nichts anderes aus als das Wesen der Phantasie"[4]), denn „kein Wunder widerspricht der Phantasie, kein Wunder ist der Phantasie ein Wunder, ein unverständliches, fremdartiges Ding"[5]). Das Wunder als reiner Supranaturalismus ist also eine illusorische Erscheinung. In Wahrheit, allerdings sich selber unbewußt — denn das konstituiert ja gerade das eigentümliche Wesen der Illusion —, erklärt der religiöse Mensch nur das Wesen der Phantasie für den übernatürlichen Ausgangspunkt des Wunders, nur das geheimnisvolle Wesen der Natur für Gott, den Wundertäter[6]).

[1]) Erl. z. W. d. Chr. S. 30. [2]) A. a. O. S. 24.

[3]) A. a. O. S. 25 und 15. „Der Wunderglaube muß deswegen als Ursprung des Wunders selbst anerkannt werden." A. a. O. S. 29.

[4]) A. a. O. S. 17. [5]) Erl. z. W. d. Chr. S. 29.

[6]) Anm. „Die Macht des Wunders ist nichts anderes als die Macht der Einbildungskraft." W. d. Chr. S. 185.

Der religiöse Mensch empfindet unmittelbar, ohne sich darüber völlig klar zu werden, die gewaltige, schrankenlose Macht der Phantasie, vor der nichts bestehen kann, eine Macht, die mit der ganzen Fülle ihres Allvermögens auf das Gemüt zurückwirkt, indem sie dieses von allen Schranken, allen einengenden Gesetzen befreit, über die Grenzen der Sinnlichkeit, des Möglichen hinaushebt und so den subjektivsten Wünschen des Gemütes unbeschränkte Befriedigung gewährt. Und so unmittelbar empfindet das Gemüt die Allmacht[1]) dieses rein menschlichen Wesens, daß es in ihr unwillkürlich ein anderes, übermenschliches, übernatürliches und objektives Wesen erblickt, dessen Allmacht sich nun wiederum im Wunder als Offenbarung des Uebernatürlichen darstellt[2]). Die Phantasie, sagt Feuerbach, „ist es, die ein Wesen uns anders darstellt, als es in Wirklichkeit ist; sie ist es, welche die Natur dem Menschen in jenem, den Verstand be- oder verzaubernden, das Auge blendenden Lichte erscheinen läßt, für welches die menschliche Sprache den Ausdruck Göttlichkeit, Gottheit, Gott erfunden hat“[3]). Vor der nüchternen Kritik des Verstandes erweist sich dieses andere, übernatürliche, göttliche Wesen aber bald als das, was es ist, als eine Illusion des religiösen Gemüts, in Wahrheit als die Allmacht der Phantasie, welche die Wünsche des Gemüts bereitwillig realisiert, der Supranaturalismus des Wunders als solch ein Produkt der menschlichen Phantasie, als „ein verwirklichter, supranaturalistischer Wunsch“.

Eine nähere Veranschaulichung von dem Illusionismus im christlichen Wunderbegriff geben die folgenden Paragraphen an einigen hierfür besonders charakteristischen Grundaussagen und Wahrheiten des Christentums.

§ 14.

Schöpfung aus Nichts.

Da das Prinzip des wirklichen, supranaturalistischen Wunders ja stets das gleiche bleibt, so erübrigt es sich für Feuerbach von selbst, die Illusion dieses Begriffes an allen berichteten biblischen

[1]) Ueber Allmacht vgl. auch W. d. Chr. S. 149 ff.

[2]) Anm. „Das Wesen der Einbildungskraft, wo ihr kein Gegengewicht die sinnliche Anschauung und Vernunft entgegensetzt, ist eben das, daß sie das als wirklich dem Menschen erscheinen läßt, was sie ihm vorstellt.“ Vorl. über d. W. d. R. S. 251.

[3]) A. a. O. S. 227.

Wundern nachzuweisen, sondern er begnügt sich mit der Aufdeckung der Illusion an einigen besonders hervorragenden Wunderberichten, deren Bedeutung von selbst über den Rahmen einer historischen Einzelbegebenheit hinausragt. Den Charakter solcher symptomatischen Bedeutung trägt vor allem gleich das zeitlich erste und in seiner Art mit bedeutendste der biblischen Wunder, die Schöpfung aus Nichts[1]). Die Illusion in diesem Begriff charakterisiert sich für Feuerbach äußerlich schon darin, daß er von der Theologie als Glaubenssatz festgelegt ist. Für die Theologie ist die Schöpfung aus Nichts eine objektive Realität, eine historische Tatsache. Gott, das allmächtige, schlechthin überweltliche Wesen, hat diese seine Allmacht, seinem übernatürlichen Wesen entsprechend, auf übernatürliche Weise, d. h. durch ein Wunder offenbart, indem er die gesamte Welt geschaffen hat, und zwar, wie es schon im Begriff des Erschaffens implicite enthalten ist, aus Nichts, ohne eine zugrunde liegende Materie, lediglich als Akt seines freien göttlichen Willens. Der Widerspruch, daß aus Nichts Etwas wird, ist für die Theologie kein Widerspruch, weil es für die göttliche Allmacht eben keine Schranken und Unmöglichkeiten gibt. Die Theologie will, daß die Schöpfung aus Nichts rein eindeutig als eine objektive Tatsache, als das Wunder einer realen historischen Offenbarung Gottes angesehen und geglaubt wird. Die Schöpfung aus Nichts ist ein Werk der Allmacht. Auf dem eigentümlichen Wesen der Allmacht ruht ihre objektive Realität, ihre Historizität, ihr eigentliches Wesen. Diese Allmacht aber, als Wesensprädikat und Offenbarungsform eines überweltlichen, außermenschlichen Gottes existiert für Feuerbach nur in der Einbildung der Theologie und ist, wie wir in den allgemeinen Ausführungen über das Wunder sahen, für ihn nur die Allmacht dieser Illusion, die Allmacht der menschlichen Phantasie; und da alle Produkte dieser „Allmacht“ schlechterdings dasselbe Wesen haben wie dieser ihr Ursprung, die Einbildungskraft, so entspringt die objektive Realität der Schöpfung aus Nichts lediglich aus der menschlichen Phantasie. Das supranaturale Wunder dieser creatio ex nihilo als objektive Realität ist also als ein Produkt der Einbildungskraft, nur eine Illusion des religiösen Gemütes, das eben ganz unter dem in Feuerbachs Augen verderblichen Einfluß des falschen, illusorischen Wesens

[1]) Anm. „Die Schöpfung aus Nichts — das Prinzip aus dem sich alle weiteren Wunder von selbst ergeben.“ W. d. Chr. S. 149.

der Theologie mit ihrem über- d. h. unnatürlichen Gottesbegriff steht [1]). Die Illusion sieht Feuerbach nicht so sehr in dem Begriff der creatio ex nihilo als solchem, sondern in der creatio ex nihilo als historischem, supranaturalistischem Wunder, d. h. also in der Auslegung, welche die Theologie dem Begriff gibt, in dem theologischen Wunderbegriff überhaupt. Das wahre Wesen dieses Begriffes offenbart sich für Feuerbach erst dann, wenn er betrachtet wird als das, was er ist, frei von allen illusionären Beeinflussungen durch die Theologie, lediglich von dem natürlichen Menschen aus in Beziehung auf die Natur und den Menschen. Der Mensch hat die Idee von einer höchsten Vollkommenheit seines Wesens, das er, als solches vollkommenes, glückseliges Wesen als schlechthin unterschieden empfindet von der unvollkommenen Welt. Er hat nun den lebhaften Wunsch, diesem seinem Idealwesen gleich zu werden, sein ganzes Bestreben und Verlangen geht darauf aus, diese höchste Vollkommenheit zu erreichen. Dabei empfindet er aber die endliche materielle Welt als Schranke für dieses Streben seiner Seele, als eine Scheidewand zwischen sich und seinem Gott, seinem seligen, vollkommenen Wesen [2]). Sein sehnlichster Wunsch ist also natürlich die Beseitigung dieser Schranke, d. h. der Mensch wünscht, daß die Welt gar nicht sein soll. Nun steht es aber nicht in seiner Macht, die augenblickliche reale Existenz der materiellen Welt, die er auf Schritt und Tritt als ein Hindernis empfindet, zu beseitigen. Zur Erreichung seines Zieles bleibt also dem Menschen nur der eine Weg, daß er sich innerlich über die Welt erhebt und sie in ihrem inneren Wesen negiert, vernichtet. Dies besagt er in dem Gedanken der Schöpfung und Schöpfung aus Nichts. Was geschaffen ist, was das Produkt eines andern Willens ist, hat auch den Urgrund seines Daseins nicht in sich; seine Existenz gehört also auch nicht zu seinem eigentlichen Wesen, d. h. es existiert nicht notwendig. Indem der Mensch also die Welt ansieht als das Produkt des „göttlichen“ Willens, d. h. gegenüber der Illusion der Theologie, re vera des Willens der menschlichen Einbildungskraft, ordnet er sich damit der Welt schlechthin über und erhebt sich innerlich über sie. Was nicht notwendig existiert, dessen Wesen ist wertlos und

[1]) Anm. „Ein Gott, der aus Nichts die Welt macht, . . . der schafft Himmel und Erde und Alles, was darin ist, nur aus theologischen Phrasen und Illusionen.“ Theogonie S. 320.

[2]) W. d. Chr. S. 159.

nichtig. Dies drückt der religiöse Mensch durch den Gedanken der Schöpfung aus Nichts aus. „Wer oder Was Nichts zu seinem Anfang, das hat auch nichts zu seinem Inhalt. Die Welt, die Materie ist aus Nichts geschaffen, sagt ja nur soviel: Die Materie ist Nichts, Nichts für Gott und Nichts für uns“ [1]). Die Schöpfung aus Nichts besagt also die Nichtigkeit der Schöpfung; „das Nichts, aus dem die Welt hervorgebracht wurde, ist ihr eigenes Nichts“ [2]).

Damit hat der religiöse Mensch die Welt innerlich aufgehoben und damit erreicht, was er sich gewünscht. Die Schöpfung aus Nichts ist also der befriedigte Wunsch des menschlichen Herzens, ungehindert von den Schranken der Materie jetzt schon oder doch einst eins sein zu können mit Gott, d. h. mit dem eigenen, vollkommenen menschlichen Wesen [3]). Der Glaube an die Tatsache der Schöpfung als ein übernatürliches, historisches Ereignis, eine Wundertat Gottes, ist also eine Selbsttäuschung des religiösen Gemütes, das sich unbewußt als realiter gesetzt vergegenwärtigt, was re vera nur ein im eigenen Innern durch die Kraft der Phantasie verwirklichter, supranaturalistischer Wunsch ist. Indem die Theologie dieses ursprüngliche Phantasieprodukt dann noch dogmatisiert, wird die Illusion eines wirklichen, übernatürlichen Wunders vollendet, welches sich aber, wie gezeigt, für Feuerbach im Lichte seiner anthropologischen Kritik sofort in seinem eigentlichen, echt menschlichen, natürlichen Wesen offenbart.

§ 15.

Die Vorsehung.

Wunder geschehen zum Nutzen und Heil des Menschen. Im Wunder offenbart sich also eine göttliche Macht, die als Vorsehung über dem Menschen waltet. „Die Idee der Vorsehung ist eins mit der Idee des Wunders. Der Beweis der Vorsehung ist das Wunder .... Die Vorsehung hebt die Gesetze der Natur auf; sie unterbricht den Gang der Notwendigkeit, das eiserne Band, das unvermeidlich die Folge an die Ursache knüpft, kurz, sie ist derselbe, unbeschränkte, allgewaltige Wille, der die Welt aus Nichts ins Sein

[1]) Theogonie S. 320.

[2]) W. d. Chr. S. 159.

[3]) „Der Hauptgrund, warum die Materie beiseite geschafft wird, ist, damit die Seligkeit unbeschränkten Spielraum habe . . . Nur wo am Anfange der Welt Nichts steht, . . . da steht auch am Ende der menschlichen Seligkeit nichts im Wege“. Theogonie S. 305.

gerufen“ [1]). Nur wer die Ordnung und ewigen Gesetze der Natur geschaffen, kann diese auch wieder in freier Willkür durchbrechen; die Vorsehung ist also eine unmittelbare Offenbarung des Schöpfergottes, der nach seinem allmächtigen Willen die Geschicke der Menschen lenkt, ohne durch Gesetze gehindert zu sein, nach seinem Liebeswillen in die Schicksale der Menschen auf wunderbare Weise einzugreifen; die Vorsehung ist also eine beständige Wundertat Gottes aus Liebe zum Menschen, zu seinem Besten und Nutzen. In dem Bewußtsein: eine göttliche Vorsehung waltet über mir, fühlt sich der Mensch von der übrigen irdischen Natur unterschieden und über sie emporgehoben. Aber gerade in diesem Bewußtsein des Menschen von seinem Unterschiedensein von der Welt erblickt Feuerbach den eigentlichen Ursprung des Vorsehungsglaubens, aus dem sich sein wahres Wesen unmittelbar ergibt. Schon aus dem inneren Zusammenhang mit dem Glauben an die Schöpfung aus Nichts, sofern nämlich beides Produkt der freien Willkür ist, folgt logisch, daß die theologische Lehre von der Vorsehung mit der theologischen Lehre von der Schöpfung aus Nichts im Ursprung und Wesen übereinstimmt, daß also, gemäß den Ausführungen im vorigen Paragraphen über die Schöpfung auch die Vorsehung in Wahrheit ihre alleinige Existenz im Gemüt des Menschen hat, und daß die theologische Lehre von der objektiven Realität einer wunderbaren, übernatürlichen Vorsehung eines übernatürlichen Gottes nur eine Illusion dieses religiösen menschlichen Gemütes ist. „Die Vorsehung“ — sagt Feuerbach — „ist eine fromme Vorstellung, die, wie alle religiösen Vorstellungen, bei Lichte besehen, sich in das Wesen der Natur oder des Menschen auflöst“ [2]).

Der christliche Glaube will von einer doppelten Vorsehung reden, einer allgemeinen, an der die ganze Natur, auch die Tierwelt teilhat, und einer besonderen, die sich nur auf den Menschen erstreckt. Aber eine allgemeine Vorsehung ist für das christliche, religiöse Bewußtsein eine unwahre, illusorische Vorsehung, welche diesen Namen nicht verdient, sondern in Wirklichkeit nur eins ist mit einem religiösen Naturalismus, mit dem wunderbaren Wesen der Naturgesetze. Wirkliche Vorsehung — Vorsehung im Sinne der Religion — ist nur die besondere Vorsehung, welche sich auf den Menschen erstreckt. „Die religiöse Vorsehung offenbart sich im

[1]) W. d. Chr. S. 150.
[2]) A. a. O. S. 395. Anm. am Schluß.

Wunder; um der Tiere willen geschehen keine Wunder, aber um des Menschen willen“ [1]). „Die Vorsehung ist — also — ein Vorzug des Menschen“ [2]). Wenn der religiöse Mensch diesen Vorzug nur der göttlichen Gnade und Liebe zuschreibt, so sieht Feuerbach darin nur eine falsche Demut, die auf einer Selbsttäuschung beruht, in welcher der religiöse Mensch befangen ist. In Wahrheit besagt die Vorsehung nur den Unterschied des Menschen von anderen Wesen. Was sich aber von anderen unterscheidet, das existiert notwendig. „Die Vorsehung ist daher nichts anderes als das Bewußtsein des Menschen von der Notwendigkeit seiner Existenz“ [3]). Was aber notwendig existiert, das besitzt eigenen Wert. „Der Glaube an die Vorsehung ist der Glaube an den eigenen Wert — der Glaube des Menschen an sich selbst“ [4]). Es kommt hier nur zum Ausdruck und zur Anschauung, welchen Wert der Mensch auf sein Leben, auf sich selbst überhaupt legt, sodaß also die Verehrung Gottes, die mit dem Glauben an die Vorsehung zusammenhängt, von der Verehrung des Menschen abhängt.

Das wunderbare Wesen der Vorsehung löst sich also für Feuerbach in ein rein menschliches Wesen auf; was für die Theologie daran Wunder war, reduziert sich leicht und natürlich auf alltägliche psychologische Vorgänge und Bewußtseinsinhalte des menschlichen Wesens. Auch die Notwendigkeit des Vorsehungsglaubens ist eine Illusion der Theologie, denn wenn der Mensch nur nicht den Glauben an sich selbst verliert, ist es re vera gleich, ob er an eine Vorsehung glaubt oder nicht. „Die Religion ist selbst die Vorsehung des Menschen“ [5]), aber nicht die theologische, illusorische Religion, sondern die wahre Religion, welche der Glaube des Menschen an sich selbst ist. „Die Negation der Vorsehung ist die Negation Gottes“ [6]). Das ist eine ganz natürliche Folgerung; denn ein Gott, der nicht für die Menschen sorgt, der nicht irgendwie in bezug auf sie tätig ist, ist eben für die Menschen kein wirklicher Gott.

[1]) Erl. z. W. d. Chr. S. 218.
[2]) W. d. Chr. S. 153.
[3]) A. a. O. S. 395.
[4]) W. d. Chr. S. 153. Vgl. dazu auch ibid.: „Die Vorsehung drückt den Wert des Menschen im Unterschied von anderen „natürlichen Wesen und Dingen aus“.
„Die Vorsehung ist die Ueberzeugung des Menschen im Unterschied von dem unendlichen Wert seiner Existenz.“
[5]) A. a. O. S. 395.
[6]) A. a. O. S. 396.

So offenbart sich gerade im Wunderglauben an die Vorsehung für Feuerbach charakteristisch die Illusion der Theologie mit ihrem supranaturalistischen Prinzip, während er die Wahrheit aller Religionen allein in der Anthropologie, im diesseitigen sinnlichen Wesen des Menschen sieht.

§ 16.

Das Gebet.

Im direkten Zusammenhang mit dem Glauben an eine göttliche Vorsehung steht der Glaube an die Wunderkraft des Gebetes. Der Christ ist sich bewußt — und spricht dies im Glauben an die Vorsehung aus — daß Gott vermöge seiner Allmacht dem Menschen nicht nur helfen kann, sondern auch helfen will. Der Mensch bringt sein Elend im Gebet vor Gott, und Gott läßt sich von dem Elend des Menschen bestimmen. Im Gebet ist der Mensch der aktive, Gott der passive Teil. Der Akt des Gebetes ist ein Glaubensakt, die Kraft des Glaubens ist die Kraft des Gebetes; die Kraft des Gebetes ist also die Gewißheit der Erhörung des Gebetes. Je gläubiger der Christ also betet, desto gewisser ist er, daß Gott sein Gebet erhört, daß er die menschlichen Wünsche erfüllt. Das christliche Gebet ist also ein Dokument des christlichen Glaubens an den Supranaturalismus, an die Realität eines transzendenten, allmächtigen Gottes, an die Realität des Wunders. Mit der Negierung des gesamten Wunderbegriffes überhaupt fällt also auch dieser christliche Sinn des Gebets in die Kategorie der religiösen Illusion. Die Illusion in dem christlichen Glauben an die wunderbare Kraft des Gebets ist gegeben in und mit der Illusion im christlichen Vorsehungsglauben als dem zugrunde liegenden, wie sie im vorigen Paragraphen veranschaulicht wurde. Wie das wahre Wesen der Vorsehung, so sieht Feuerbach auch den wahren Sinn des Gebets im menschlichen Wesen. Indem der Mensch seine Wünsche zu Gegenständen des unabhängigen, allvermögenden, des absoluten Wesens macht, bejaht er sie unbeschränkt[1]). Der Mensch verlangt nach Erfüllung seiner Wünsche und hofft diese durch das Gebet zu realisieren. „Das Gebet ist also nichts anderes, als der mit der Zuversicht in seine Erfüllung geäußerte Wunsch des Herzens“[2]). Die christliche Auffassung vom

[1]) W. d. Chr. S. 176.
[2]) A. a. O. S. 175.

Gebet besagt: Gott erhört das Gebet des Menschen. Gott als transzendentes Wesen ist für Feuerbach aber nur eine Illusion, nur das Wesen der Phantasie, also existiert die Gebetserhörung ebenfalls nur in der Phantasie und ist eine Illusion des frommen Gemütes.

Diese Illusion ist dieselbe wie bei jedem Wunder, weil sie jedesmal aus derselben Quelle entspringt, nämlich den Wünschen des Menschen. Der Mensch will, daß sein Gebet erhört werden soll, die Natur willfährt aber diesem seinem Willen nicht, sondern setzt im Gegenteil seiner Realisierung Hindernisse entgegen. Im Gebet wendet sich daher der Mensch an das der Natur übergeordnete, allmächtige Wesen, an Gott, d. h. sagt Feuerbach, in Wahrheit an sein eigenes Wesen, an die Kraft seines Gemütes, an die Allmacht der Phantasie. Seine Einbildungskraft negiert alle Schranken der Natur, verwirklicht alle Wünsche. Die Gebetserhörung durch einen allmächtigen Gott ist also die Verwirklichung der menschlichen Wünsche in der eigenen allmächtigen Phantasie. Gott als Gewißheit der Gebetserhörung ist also der verwirklichte Wunsch des Herzens, „das Jawort des menschlichen Gemütes — das Gebet die unbedingte Zuversicht des menschlichen Gemütes zur absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven“[1]). In Wahrheit ist also, gegenüber dem illusorischen Wesen des Gebetes als Verhalten des Menschen zu einem außerweltlichen Gott, das Gebet „das Verhalten des menschlichen Herzens zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen. — Im Gebet vergißt der Mensch, daß eine Schranke seiner Wünsche existiert, und ist selig in diesem Vergessen“[2]).

Die objektive Realität der Gebetserhörung ist also nur eine Selbsttäuschung, eine religiöse Illusion, in welcher das Gemüt das Subjektive für das Objektive nimmt.

§ 17.

Uebernatürliche Geburt, Auferstehung, Unsterblichkeit, Himmel.

Ebenso illusorisch wie der Schöpfungs-, Vorsehungs- und Gebetserhörungsglaube ist für Feuerbach auch das Dogma von der übernatürlichen Geburt und Auferstehung Christi, sowie der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit und an den christlichen Himmel.

[1]) W. d. Chr. S. 176.
[2]) Ibid.

Denn ebenso wie die erstgenannten stehen auch diese letzteren Glaubenssätze, wenn sie auch nicht praktische, sondern eigentlich dogmatische Wunder sind, doch lediglich unter dem allgemeinen Begriff des Wunders und sind darum in ihrer theologischen Auslegung des Wunderbegriffs ebenso illusorisch. Gerade diese Glaubensaussagen in ihrer dogmatischen Formulierung als reiner Supranaturalismus sind re vera ihrem Wesen nach lediglich Wunschwesen, durch die Phantasie verobjektivierte und erfüllte Wünsche des menschlichen Gemütes. „Der Mensch" — sagt Feuerbach — „macht das Wunschwesen zum metaphysisch objektiven, an sich seienden Wesen . . ." [1]). Die Illusion der Theologie liegt darin, daß sie diesen an sich subjektiven Phantasieprodukten durch ihre Dogmatisierung objektive Realität zuschreibt, das Uebernatürliche als nicht allein möglich, sondern als wirklich existierend hinstellt. Durch das Wunder der übernatürlichen Geburt baut die Theologie ihre Lehre von der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi auf. Mit der Realität der übernatürlichen Geburt ist auch die übernatürliche Wesenheit Christi wirklich gegeben. Aber wie sich auch schon in den früheren Betrachtungen diese übernatürliche Wesenheit als eine Illusion erwiesen hat, so ist auch ihre Grundlage, die übernatürliche Geburt als historische Tatsache, eine Illusion. Was übernatürlich ist, ist widernatürlich und damit unwirklich; die übernatürliche Geburt als historische Tatsache ist also eine unwirkliche, illusorische Geburt. Die theologische Auffassung und Behandlung dieses Wunders ist eine Selbsttäuschung über das Wesen des eigenen Herzens; denn eben als Wunder ist auch dieses Dogma nur ein erfüllter supranaturalistischer Wunsch des menschlichen Herzens. In seiner Betrachtung des ihn umgebenden Seins und Geschehens wird der gemütvolle, in der Phantasie lebende, subjektive Mensch, d. h. der religiöse Mensch, nicht von allen Vorgängen in der Natur in gleicher Weise affiziert. Er empfindet vielmehr das eine als schön, das andere als häßlich. Dabei macht aber der subjektive Mensch „seine Gefühle zum Maßstab dessen, was sein soll" [2]). Was ihm gefällt, das soll auch existieren, was ihn in seinem subjektiven Empfinden beleidigt, das soll nicht sein. „So gefällt ihm wohl die reine, unbefleckte Jungfrau; aber wohl gefällt ihm auch die Mutter, jedoch nur die Mutter, die keine Beschwerden leidet, die Mutter, die schon das Kindlein auf

[1]) Nachgelassene Aphorismen (Grün II S. 315).
[2]) W. d. Chr. S. 193.

den Armen trägt" [1]). Weil nun jedes von diesen beiden das andere ausschließt, der religiöse, übersinnlich empfindende Mensch aber keins von beiden missen will, so vereinigt er das Widersprechende durch die Allmacht seiner Phantasie. Die jungfräuliche, übernatürliche Geburt existiert also lediglich subjektiv in der Phantasie des religiösen Menschen; diese subjektive Existenz dann verobjektivieren, heißt das wahre Wesen dieser Vereinigung zu einem unwahren, illusorischen machen. —

Der Glaube an die Auferstehung Christi ist in Wahrheit identisch mit dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit. Dies drückt auch das christliche Bewußtsein dadurch aus, daß es auf die Realität der Auferstehung Christi die Hoffnung auf die Auferstehung des Menschen gründet. Doch bringt es nach Feuerbach in diesen an sich richtigen Gedanken gleich wieder ein illusorisches Moment hinein, indem es als Grundlage dieser Hoffnung eine objektive Auferstehung Christi als eine historische Tatsache, als ein wirklich geschehenes Wunder verlangt. In Wahrheit existiert diese objektive Realität der Auferstehung nur in der Phantasie des Menschen und ist, ebenso wie der Glaube an persönliche Unsterblichkeit und Jenseits nur ein Herzenswunsch des Menschen, welchen ihm seine eigene Phantasie verwirklicht, die wiederum dann diese erfüllten Wünsche ihm als objektive Realität vorspiegelt, ohne daß der religiöse Mensch diese Selbsttäuschung als solche empfindet, was ja eben das eigentümliche Wesen jeder und auch der religiösen Illusion ausmacht. Der Mensch empfindet den Tod wie die ganze Natur überhaupt als eine unnatürliche Schranke seines Wesens; er wünscht deshalb die Beseitigung dieser Schranke, er wünscht, unsterblich zu sein, und will zugleich auch die Gewißheit der Erfüllung dieses Wunsches haben. Eine derartige bestimmte Gewißheit kann aber bloß eine sinnliche Versicherung geben, d. h. eine reale konkrete Tatsache, die Tatsache der wirklichen Auferstehung eines wirklich Gestorbenen; dieser muß aber auch ein Vorbild für die anderen Menschen gewesen sein, damit seine Auferstehung die Auferstehung der anderen garantieren kann. Eine solche konkrete Tatsache glaubt der religiöse Mensch in der Auferstehung Christi zu haben, die ihm also die eigene Unsterblichkeit verbürgt. „Die Auferstehung Christi ist daher das befriedigte Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen

1) W. d. Chr. S. 194.

Fortdauer nach dem Tode — die persönliche Unsterblichkeit als eine sinnliche, unbezweifelte Tatsache“ [1]). Das wahre subjektive Wesen dieser „Tatsache“ empfindet der religiöse Mensch nicht, weil er sich eben unbewußt sein eigenes subjektives Wesen vergegenständlicht, und dadurch für ihn die Illusion eines objektiven, real existierenden Wesens als einer wirklichen Tatsache entsteht, die Illusion der objektiven Bestätigung eines Wunsches, die in Wahrheit eben nur eine subjektive Bestätigung ist, eine Bestätigung innerhalb und vermittels der Phantasie.

Christus ist das Vorbild der Menschen. Was von Christus gilt, das sieht der Mensch auch als von sich geltend an. Christus ist aber das vollkommene menschliche Wesen, die Einheit von Gattung und Individuum. Indem der Mensch nun aus der persönlichen Unsterblichkeit Christi, d. h. re vera aus der Unsterblichkeit der Gattung, seine eigene persönliche Unsterblichkeit ableitet, eignet er sich damit — nach Feuerbach — etwas an, was ihm als Individuum nicht zukommt, was nur der Totalität der Gattung entspricht. Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit gründet sich also auf eine illusorische Vorstellung des Menschen von seinem eigenen Wesen, ist also selber von vornherein Illusion. —

Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit ist zugleich der Glaube an das Jenseits, an den christlichen Himmel. In der christlichen Lehre ist das Jenseits etwas vom Diesseits schlechthin Unterschiedenes, etwas, von dem der Mensch wohl Allgemeines vermuten kann, von dem er jedoch keine konkreten Einzelheiten, sofern sie ihm nicht offenbart sind, wissen und aussagen kann. Die Existenz dieses Jenseits, dieses christlichen Himmels, ist jedoch, mit dem Maßstab der Feuerbachschen Kritik gemessen, eine unwahre Existenz, nur eine Illusion der theologischen Reflexionen. Im Glauben an das Jenseits verwirklicht der Mensch in Wahrheit nur die Idee eines vollkommenen Lebens, wie er es sich wünscht. Das Diesseits empfindet er als etwas Unvollkommenes, Hinderndes, Einschränkendes; er wünscht es sich verändert, nach seinem Willen umgewandelt, ohne alles, was ihn irgendwie als ein Uebel oder eine Schranke berühren oder unangenehm affizieren könnte. Eine solche vollkommene Welt ist ihm das Jenseits, welches also nichts anderes ist, „als das Diesseits, befreit von dem, was als Schranke, als Uebel erscheint“ [2]).

[1]) W. d. Chr. S. 191/192.

[2]) A. a. O. S. 249. Vgl. dazu: „Der angebliche Glaube der Völker an ein anderes Leben ist nichts anderes als der Glaube an dieses Leben.“ Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie S. 276.

Der Glaube an die schlechthinnige Unterschiedenheit des Jenseits vom Diesseits, an seine Unerforschlichkeit und Unfaßbarkeit für den Menschen, ist lediglich eine Illusion. „Das Jenseits ist das Diesseits im Spiegel der Phantasie“ [1]). „Der Glaube an das jenseitige Leben ist daher nur der Glaube an das diesseitige, wahre Leben: die wesentliche Inhaltsbestimmtheit des Diesseits ist auch die wesentliche Inhaltsbestimmtheit des Jenseits, der Glaube an das Jenseits demnach kein Glaube an ein anderes, unbekanntes Leben, sondern an die Wahrheit und Unendlichkeit, folglich Unaufhörlichkeit des Lebens, das schon hier für das echte Leben gilt“ [2]). Durch die Kraft der Phantasie wandelt der Mensch das Diesseits nach seinen Wünschen um; alle Vollkommenheiten des jenseitigen Lebens im Unterschied von den Unvollkommenheiten des diesseitigen Lebens sind in Wahrheit erfüllte Herzenswünsche, die als solche nur mit rein subjektiver Existenz sich in der Phantasie realisieren, als objektive Wirklichkeit betrachtet also nur Illusionen sind. Auch „der Glaube an das Jenseits ist nichts anderes als der Glaube an die Wahrheit der Phantasie“ [3]). „Der Tod nimmt dieses Leben; aber die Phantasie stellt es wieder her: das Jenseits ist nichts anderes als die sinnliche, wirkliche Welt, als Welt der Phantasie“ [4]).

Zusammenfassung.

Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs gruppiert sich, wie wir gesehen haben, um den Begriff der religiösen und theologischen Illusion. Das ursprüngliche Empfinden des Menschen in religiösen Fragen ist lediglich naiv und intuitiv-gefühlsmäßig. Der Mensch fühlt sich zunächst von der ihn umgebenden Natur abhängig. Diese praktisch-realistische Abhängigkeit empfindet er als eine Schranke seines Wesens, und es erwacht in ihm infolgedessen der Wunsch, von dieser Schranke befreit zu werden, denn sein ganzes Wesen strebt nach schrankenloser Glückseligkeit. Da praktisch-realistisch dieser sein Wunsch nicht in Erfüllung gehen kann, anderer-

[1]) W. d. Chr. S. 250.

[2]) A. a. O. S. 249.

[3]) A. a. O. S. 252.

[4]) Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie. S. 279, 288.

seits aber sein Glückseligkeitstrieb nach Befriedigung verlangt, so befreit sich der Mensch, ohne sich dessen bewußt zu werden, innerlich von der Natur kraft seiner allgewaltigen Phantasie, indem er sein eigenes menschliches Wesen als ein anderes, über aller Natürlichkeit und Menschlichkeit schlechthin erhabenes, göttliches Wesen außer sich vergegenständlicht und sich in diesem seinem Gott über die Natur erhebt. Gefühl, Wunsch und Phantasie sind also nach Feuerbach die drei konstitutiven Faktoren jeder Religion und jedes Gottesglaubens. Aus diesem ursprünglich unbewußt-naiven, unschuldigen Selbstbetrug, dieser religiösen Illusion, wird aber durch das Hinzutreten der Theologie, die nun diese subjektiven Empfindungen und Anschauungen dogmatisch fixiert und als objektiv-gültige Glaubenssätze und Normen statuiert, eine raffinierte Heuchelei, eine theologische Illusion. Nicht so sehr gegen alle Illusion überhaupt, sondern gerade gegen diese theologische Illusion, wie sie im Christentum ihre höchste Blüte erreicht hat[1]), richtet sich der ganze Haß und die scharfe Polemik Feuerbachs. „Es handelt sich", sagt er selber einmal, „bei mir nicht um Zerstörung einer Illusion, als wäre ich ein Begriffsfanatiker, Feind aller, also auch der poetischen, auch der sinnlich-optischen Illusion — nein! es handelt sich um die Zerstörung einer Heuchelei, eines Betruges"[2]). Sein Angriff richtet sich vor allem gegen jeden Spiritualismus und deshalb gerade gegen das Christentum als die reinste Darstellungsform des Spiritualismus. Umkehrung alles Objektiv-Wirklichen ist für ihn das Charakteristikum aller Religion: „Das objektive Wesen als subjektives, das Wesen der Natur als von der Natur unterschiedenes, als menschliches Wesen, das Wesen des Menschen als vom Menschen unterschiedenes, als nicht menschliches Wesen — das ist das göttliche Wesen, das das Wesen der Religion, das das Geheimnis der Mystik und Spekulation, das das große Thauma, das Wunder aller Wunder, worüber der Mensch in tiefstes Staunen und Entzücken versinkt"[3]). Damit will

[1]) Anm. „Das Christentum ist (nach Feuerbachs Anschauung) nichts anderes als der Höhepunkt dieses Wahnes, die kühne Versteigung der Menschheit in diese Regionen imaginären Glückes, die Herabziehung eines erträumten Himmels in der Menschwerdung Gottes und die Himmelfahrt des Herzens nach einem Traumparadies in der Himmelfahrt Christi." Cf. Troeltsch: Gesammelte Schriften Bd. II S. 10. (Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik.)

[2]) Grün II S. 313 Nachgelassene Aphorismen.

[3]) Vorl. über d. W. d. R. S. 415.

Feuerbach nicht etwa alle Religion überhaupt negieren, er hat es vielmehr zunächst nur mit der theologisch-dogmatischen Religionsform zu tun. Sein Prinzip ist nicht Gottesleugnung, sondern Gotteserklärung: „Reduktion Gottes aus den widerwärtigen Widersprüchen und Unwahrscheinlichkeiten der Theologie auf sein wahres Wesen"[1]). Für ihn orientiert sich alles an der empirischen Natur und dem Menschen: „An die Stelle der Gottheit, in welcher sich nur die grundlosen, luxuriösen Wünsche des Menschen erfüllen, haben wir daher die menschliche Gattung oder Natur, an die Stelle der Religion die Bildung, an die Stelle des Jenseits über unserem Grabe im Himmel das Jenseits über unserem Grabe auf Erden, die geschichtliche Zukunft, die Zukunft der Menschheit zu setzen"[2]). Feuerbachs ganze Religionsphilosophie ist lediglich rein subjektiv-, stimmungs- und gefühlsmäßig orientiert; es waren gar nicht bestimmte erkenntnistheoretische Gesichtspunkte, sondern, wie Herr Prof. Hensel sagt, „es war in erster Instanz die Abneigung gegen die idealistische Erkenntnistheorie seiner Zeit und ein sehr lebhafter, gefühlsmäßiger Zug zur Natur, der ihn hier leitete und bestimmte"[3]). Darum ist es auch zu begreifen, daß Feuerbach, was besonders bei seinem oftmals wechselnden, aber auch bis zuletzt mystisch gefärbten und unklar bleibenden Gattungsbegriff zum Ausdruck kommt, trotz aller materialistischen Färbung seiner Philosophie doch seinen deutschen Idealismus nie ganz losgeworden ist.

II. Teil.

Versuch einer prinzipiellen Kritik der Illusionstheorie Ludwig Feuerbachs.

§ 18.

Allgemeine Grundsätze für die Kritik.

Die Kritik des religiösen Illusionsbegriffes, der, wie die Darstellung des I. Teiles veranschaulicht hat, wenn nicht der, so doch wenigstens ein sehr wesentlicher Grundbegriff der Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs in ihrem Kampfe gegen das theologische Wesen

[1]) Bei Wilh. Bolin: L. Feuerbach S. 45.

[2]) Vorl. üb. d. W. d. R. S. 364.

[3]) Hensel a. a. O.

der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen ist, braucht und darf m. E. nicht zu einer kritischen Untersuchung über alle Einzelheiten der Darstellung Feuerbachs zu werden, die jener, wie wir gesehen haben, auch nur gibt, um das Wesen des Prinzips, nämlich der Illusion, recht plastisch in ihrer ganzen Bedeutung zu veranschaulichen. Zwar würde eine solche mehr spezifizierte Untersuchung bei Feuerbach zweifellos eine ganze Reihe psychologisch wertvoller und interessanter Beobachtungen machen und manche schöne Einzelwahrheit in das verdiente Licht größerer Anerkennung stellen können, die nun von der allgemeinen Beurteilung, als nicht von prinzipieller Bedeutung, nicht besonders betont werden kann; doch würde eine derartige Einzelforschung je über die einzelne Bedeutung der Illusion kreuz und quer durch die ganze Religionsphilosophie Feuerbachs mehrfache Wiederholungen nicht vermeiden können, die nur das klare Urteil beeinträchtigen und zersplitternd wirken würden. Ein klares Urteil ist hier nur durch Konzentration möglich. Diese Konzentration ergibt sich schon von selbst um so eher, da der Gegenstand, an dem sich die religiöse Illusion offenbart, eben das Wesen der Religion, auf einem einfachen Prinzip basiert, dem ursprünglichen Verhältnis von Gott und Mensch, von Supranaturalismus und Naturalismus zueinander, denn die Aneinanderreihung von einzelnen Glaubensüberzeugungen ist hier nicht das zugrunde liegende ursprüngliche Wesen der Religion, sondern kommt erst in zweiter Linie in Betracht als Darstellungsform des Prinzips. Gegenstand der Kritik soll also das allgemeine, prinzipielle Wesen der religiösen Illusion sein, wie es sich in dem prinzipiellen Wesen der Religion offenbart. Die Kritik an der Richtigkeit des Feuerbachschen Illusionsbegriffes wird also wesentlich eine allgemeine, prinzipielle Kritik sein müssen, entsprechend dem Wesen des Gegenstandes. Die entscheidende Frage für die Beurteilung der Feuerbachschen Lehre von der religiösen Illusion ist also die: Hat Feuerbach Recht, wenn er den gesamten Supranaturalismus a priori für eine Illusion des religiösen Gemütes erklärt und das menschliche Wesen zum alleinwahren religiösen Prinzip erhebt? Diese Frage wird zunächst in einer erkenntnis-theoretischen Untersuchung an Hand der Kantischen Erkenntniskritik und dann in einer psychologischen Untersuchung über das Wesen des Menschen als eines religiösen Wesens behandelt werden.

§ 19.

Der Begriff der religiösen Illusion im Lichte der Kantischen Kritik.

Indem Feuerbach dem Supranaturalismus jede Existenzberechtigung abspricht und in Naturalismus und Anthropologie das alleinige Realprinzip alles Existierenden erblickt, lehnt er damit auch jede Kritik aus spekulativen Prinzipien ab; denn alle spekulativen Aussagen sind ihm „abgedroschene Phrasen", alle Transzendentalphilosophie mit ihren Lehrsätzen und Beweisen ein trügerisches Gewebe, von Schein, Einbildung und Phantasie. Wenn Feuerbach trotzdem die Terminologie der spekulativen Religionsphilosophie in seiner eigenen beibehält, so geschieht dies doch nur rein äußerlich, indem er den Sinn und damit auch das Wesen dieser Begriffe und der mit ihnen verbundenen Vorstellungen vollständig umändert, das auf die Metaphysik gerichtete Wesen in ein lediglich naturalistisches, anthropologes umwandelt. Allen Aussagen, die aufs Transzendente abzielen, spricht er a priori nicht allein alle augenblickliche Gültigkeit ab, sondern negiert auch an ihnen jede Möglichkeit irgend einer realen objektiven Gültigkeit. Wir müssen nun untersuchen, ob Feuerbach mit dieser Illusionserklärung und absoluten Negierung aller theoretischen und praktischen Gebrauchsmöglichkeiten dieser aufs transzendente Wesen der Religion gerichteten Begriffe, dieser Vernunftbegriffe und ihrer Aussagen, Recht hat, d. h. wir prüfen seine Einwendungen gegen alle spekulative Theologie in seiner Lehre von der Illusion an Hand der Kantischen Kritik auf ihre allgemeine Gültigkeit und Berechtigung.

Nach Kant gibt es bekanntlich zwei Erkenntnisarten: die theoretische Erkenntnis, in der man erkennt, was ist, und die praktische Erkenntnis, wodurch vorgestellt wird, was sein soll. Es fragt sich nun, inwieweit beide oder eine von beiden zur Gotteserkenntnis führen können. Die theoretische Erkenntnis ist spekulativ, wenn sie auf Gegenstände oder Begriffe von Gegenständen geht, zu denen man in der Erfahrung nicht gelangen kann. Als solche steht sie also der Naturerkenntnis gegenüber, die nur auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung geht, wie sie also von Feuerbach als allein wahre Erkenntnis vertreten wird. Und zwar hat Feuerbach hinsichtlich des theologischen Dogmas mit seiner Ablehnung alles spekulativen Vernunftgebrauches Recht. Denn alle Bemühungen

eines nur spekulativen Vernunftgebrauches zur theoretischen Erkenntnis eines höchsten Wesens zu gelangen, sind, wie Kant nachweist, illusorisch und fruchtlos, denn zur Erkenntnis eines höchsten Wesens zu gelangen, bedürfte es eines transzendenten Gebrauchs der synthetischen Grundsätze des Verstandes, wozu unser Verstand gar nicht imstande wäre. Eine bloße Naturerkenntnis kann aber durch das Gesetz der Kausalität ebenfalls nicht zu dem Urwesen führen, weil dieses sonst ein Gegenstand der Erfahrung und damit wiederum selber bedingt sein müßte. Von der Erkenntnis dieser Unmöglichkeit leitet Feuerbach für sich das Recht und die Pflicht ab, von dem ihm allein richtig erscheinenden Standpunkt des Naturalismus aus alle transzendentale Theologie mit ihren Aussagen, mit ihren Ansprüchen auf objektive Gültigkeit, ja sogar die Möglichkeit ihrer Gültigkeit, d. h. re vera den Gegenstand der transzendentalen Theologie, alles Transzendente, hinsichtlich seiner realen objektiven Existenz für Illusion zu erklären und damit alles Transzendente aus seiner Religions- und Naturphilosophie auszuscheiden. Dieses Urteil ist jedoch übereilt und unberechtigt. Denn indem Feuerbach mit den Dogmen der Theologie zugleich auch die ihnen zugrunde liegende transzendentale Idee überhaupt für eine Illusion erklärt, identifiziert er einfach das wahre Wesen einer Sache mit der Form ihrer Darstellung durch andere. Anstatt also den Grund der eventuellen Irrtümer in der Darstellungsform der transzendentalen Idee durch die Theologie zunächst erst in dem Wesen dieses darstellenden Prinzips, der Theologie, zu suchen und ihre Illusion aufzudecken, — inwieweit der Vorwurf der Illusion an den einzelnen theologischen Dogmen und Glaubensaussagen berechtigt ist, müßte einer genaueren, kritischen Einzeluntersuchung überlassen bleiben, die außer den Rahmen einer prinzipiellen Kritik fällt — sieht er sofort den ursprünglichen und eigentlichen Grund aller Irrtümer und Unwahrheiten in einem falschen, illusorischen Wesen der transzendentalen Idee überhaupt. Er identifiziert also unmittelbar den Fehler in der Erscheinung mit einem Fehler in der Sache. Daß also die unbedingte Illusionserklärung alles Transzendenten überhaupt selber auf einem falschen Werturteil beruht, eine petitio principii ist und deshalb in diesem absoluten Umfang und dieser kategorischen Formulierung durchaus unberechtigt ist, ist m. E. evident. Denn daß das Irrtümliche und Illusorische lediglich einem falschen spekulativen Vernunftgebrauch in Abzielung auf die transzendentale Idee als auf ein falsch angewandtes Prinzip entspringt, nicht aber im Wesen dieser Idee als Idee der reinen Vernunft schon enthalten ist, ergibt sich klar aus der ganzen Kantischen Kritik aller spekulativen Theologie; „die Ideen der reinen Vernunft“ — sagt Kant im Fortgang seiner Kritik — „können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt; denn sie sind uns von der Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten. Vermutlich werden sie also ihre gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben. Der Pöbel der Vernünftler schreit aber, wie gewöhnlich, über Ungereimtheit und Widersprüche, und schmähet auf die Regierung, in deren innersten Plan er nicht zu dringen vermag, deren wohltätigen Einflüssen er auch selbst seine Erhaltung und sogar die Kultur verdanken sollte, die ihn in den Stand setzt, sie zu tadeln und zu verurteilen“ [1]).

Wenn es sich zeigt, daß die transzendentale Theologie, die Vernunft in ihrem bloß spekulativen Gebrauch, unmöglich zu der reinen theoretischen, objektiven Erkenntnis anderer als empirisch wahrnehmbarer, transzendenter Wesen gelange, so folgt daraus noch nicht die Berechtigung, die Idee schlechthin für Illusion zu erklären; denn es liegt ein solches Bestreben auch absolut nicht in dem Wesen der spekulativen Vernunft; nach einem Unmöglichen zu streben würde gegen ihr eigenes Wesen, gegen die Vernunft sein. D. h. die spekulative Vernunft will die Idee eines obersten Wesens nicht als ein konstitutives Prinzip für die Erweiterung unserer Kenntnisse über die Gegenstände möglicher Erfahrung geben, sondern nur als ein Schema, unter der bloß möglichen Voraussetzung der Existenz eines höchsten Wesens, welches nur ein Gegenstand in der Idee wäre; so daß die Dinge in der Welt so betrachtet werden müßten, „als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten“, und unter diesem Gesichtspunkt eine einheitliche Behandlung und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung nötig wäre. Die theologische Idee der spekulativen Vernunft, die für uns hier in Betracht kommt, soll also bloß „regulatives Prinzip der systematischen Einheit des Man-

[1]) Kant: Kritik der reinen Vernunft S. 520 (Reclam).

nigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt“ sein. Berechtigterweise kann Feuerbach also nur das irrtümliche, konstitutive Wesen der transzendentalen Idee ablehnen, nicht aber die transzendentale Idee überhaupt. Denn er kann es nicht verwehren, die objektive Realität dieser Idee als Schema des regulativen Prinzips der systematischen Einheit aller Naturerkenntnis wenigstens als möglich anzunehmen, da in ihr kein Widerspruch liegt, und weil er aus demselben Grunde, nämlich einer mangelhaften Kenntnis von der Möglichkeit ihres Wesens, ebensowenig berechtigt ist, sie absolut zu verneinen, wie ein anderer, sie absolut zu bejahen. Auf die Frage, ob es ein außerweltliches Wesen gäbe, welches den Zusammenhang und die Ordnung der Welt verbürge, kann Kant also antworten: „Ohne Zweifel, denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transzendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein“ [1]).

Ebensowenig kann es verwehrt werden, dieses transzendente Wesen nach Analogie mit Gegenständen der Erfahrung zu denken, ja sogar gewisse Anthropomorphismen in die Idee mit aufzunehmen und so einen weisen, allmächtigen Urheber der Welt zu denken, sofern man nur stets im Auge behält, daß dieses transzendente Wesen lediglich ein Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität ist.

Mag nun die Idee eines transzendenten Wesens auch absolut nicht Dasein und Kenntnis eines solchen Wesens involvieren, so zeigt sich doch schon hinsichtlich der transzendentalen Idee als einer Idee der reinen spekulativen Vernunft, daß Feuerbach unbegründeterweise zugleich mit allen Darstellungs- und Erscheinungsformen in der Theologie alles Transzendente schlechthin für Illusion erklärt.

Noch mehr wie in der theoretischen zeigt sich dies in der praktischen Vernunfterkenntnis. Praktische Gesetze, sagt Kant, die a priori notwendig sind, postulieren vermöge dieser ihrer schlechthinnigen Bedingtheit ein Dasein als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft. Solche schlechthin notwendigen praktischen Gesetze sind die moralischen Gesetze. Von ihnen zeigt Kant, daß sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloß voraussetzen, sondern auch, als selbst schlechthin notwendig, mit Recht, wenn auch nur praktisch, postulieren. Die moralischen Gesetze verlangen das Bestreben nach Förderung des höchsten Gutes. Die erste Bedingung

[1]) Kant: Kritik der reinen Vernunft S. 538.

des höchsten Gutes ist nach Kant die Sittlichkeit, die Tugend, der die primäre Stelle zukommt; das zweite Element im Begriffe des höchsten Gutes ist die Glückseligkeit, welche die notwendige Folge der ersteren sein muß. Und zwar muß die Glückseligkeit der Sittlichkeit, d. h. das Bedingte der Bedingung, völlig proportional sein. In der Sinnenwelt ist aber ein solches völlig proportioniertes Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit nicht gegeben. In der Natur realisiert sich also das höchste Gut nicht. Gleichwohl muß das höchste Gut existieren, weil die moralischen Gesetze seine Förderung fordern. Da die Natur nun also das höchste Gut nicht realisiert, so muß eine oberste Ursache der Natur angenommen werden, die den Grund zu der genauen Uebereinstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit in sich enthält. Es ist also, da das Dasein dieser obersten Ursache der Natur, d. h. das Dasein Gottes, allein das höchste Gut realisieren kann, moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen. Wir sehen also: „Die ... Ideen der spekulativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse, doch sind es transzendentale Gedanken, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches Gesetz, als notwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dieses sich zum Objekt zu machen gebietet, objektive Realität“ [1]).

Die theoretische Vernunfterkenntnis wird also durch die praktische insofern erweitert, als durch die praktischen Postulate den Ideen der reinen Vernunft Objekte gegeben werden, „indem ein bloß problematischer Gedanke dadurch allererst objektive Realität bekommt“. Ohne also die transzendenten Gegenstände näher bestimmen zu können, muß doch eingeräumt werden, daß es solche Gegenstände gibt. Die objektive Realität des Transzendenten wird zwar nicht zur Erkenntnis, aber zur absoluten Gewißheit.

Diese kurze Gegenüberstellung der Kantischen Kritik und der Illusionslehre Feuerbachs zeigt wohl zur Genüge, daß die völlige Verneinung alles Transzendenten zugunsten eines absolut bejahten Naturalismus und Anthropomorphismus ein Zuweitgehen, eine Verkennung des beiderseitigen Wesens ist; ich sage ein Zuweitgehen, denn ein gewisses Recht mit seiner Illusionserklärung muß ihm unbedingt eingeräumt werden, solange es sich um die Auswüchse einer alle Grenzen des Erkennens überschreitenden, rein mystisch gefärb-

[1]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft S. 161 (Reclam).

ten Dogmatisierung des Christentums in Gestalt von mehr oder weniger phantastischen Einzeldogmen handelt. Der Fehler liegt bei Feuerbach vor allem darin, daß er diese Erscheinungs- und Darstellungsform für das Wesen der Sache selbst nimmt und mit der transzendentalen Spekulation zugleich alles Transzendente an sich lediglich für Illusion erklärt, ein Verfahren, das, prinzipiell gefaßt, sich im Lichte der Kantischen Kritik in seiner wesentlichen Unberechtigung und Haltlosigkeit erweist, und, wie die folgenden Untersuchungen zeigen werden, auch auf einer unzureichenden psychologischen Beobachtung und einer Verkennung des wahren menschlichen Wesens und Geistes beruht.

§ 20.

Die religiöse Illusion und das allgemein menschliche Wesen.

Wie wir schon zu Anfang des vorigen Paragraphen gesehen haben, lehnt Feuerbach strikte jede Kritik aus spekulativen Prinzipien als hohle, inhaltslose Phrasen ab. Wenn wir also mit unseren Untersuchungen überhaupt an Feuerbach herankommen wollen, ist es unbedingt notwendig, daß wir uns auf denselben Forschungsboden wie er stellen, nämlich den reinen Empirismus, und von dem gleichen Ausgangspunkt aus unsere kritische Untersuchung beginnen; d. h. also, unsere Kritik muß unbedingt eine methodologisch durchaus immanente sein. Eine logisch-spekulative Untersuchung würde sich auf einer Linie bewegen, die der von Feuerbach eingeschlagenen Richtung im besten Falle stets parallel laufen würde, ohne daß also beide Gedankengänge jemals zusammentreffen und zu einer Auseinandersetzung miteinander gelangen würden. Es hieße das einen und denselben Gegenstand von zwei völlig verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten, wobei es unmöglich wäre, daß eine der beiden Betrachtungsweisen ein Kriterium der Richtigkeit für die andere sein könnte. Wir lehnen also jede spekulative Forschungsmethode und rein logische Fragestellung als Kriterium der Richtigkeit oder Unrichtigkeit bei der Untersuchung der Feuerbachschen Illusionstheorie durchaus ab, indem wir uns ebenfalls auf den Boden des Empirismus stellen und denselben Ausgangspunkt wie Feuerbach nehmen.

Das Wesen der Religion stellt sich für Feuerbach dar als supranaturalistischer Wunsch des Herzens. Mit der Anerkennung dieser

Grundthese erblicken wir mit Feuerbach das eigentliche Wesen der Religion in einem psychologischen Wesenszug des Menschen. Und zwar ergibt sich dieser Wesenszug durch psychologische Beobachtung als objektive Realität. Nur auf Grund praktisch-empirischen Erlebens wissen wir überhaupt von dieser seelischen Veranlagung in uns. Es ist hier nicht der Ort und die Absicht, zu untersuchen, ob oder inwieweit diese beobachtete psychologische Tatsache als integrierender Bestandteil zu dem allgemein menschlichen Wesen überhaupt gehört. Dies würde vielmehr die Aufgabe einer im wesentlichen logisch-spekulativen Untersuchung sein müssen. Hier genügt es vielmehr, auch bei der Feststellung und Untersuchung dieses Wesenstriebes die Geschichte unsere Lehrmeisterin sein zu lassen, indem wir das tatsächliche Vorhandensein dieses supranaturalistischen Wunsches bei den Geistesgrößen auf religiösem Gebiet konstatieren. In der Religionsgeschichte spiegelt sich das Wesen der Religion, und jeder einzige religiöse Heros ist eine unmittelbare und darum charakteristische Offenbarung des wahren Wesens der Religion selber. Denn Religion ist persönliches Erlebnis und deshalb in ihrem Wesensgrund in jeder starken, wirklich religiösen Einzelpersönlichkeit erkennbar vorhanden.

Diesen charakteristisch religiösen Individualitäten gegenüber bedürfen die einzelnen religiösen Normalmenschen keiner besonderen Beachtung, weil sich eben in ihnen die Religion nicht in einer neuen, für ihr Wesen charakteristischen Erscheinungsform darstellt.

Alle diese religiösen Heroen — ich erinnere vor allem an Augustin, Luther, Schleiermacher — haben als den Grundton ihrer Religiosität diesen geheimnisvollen, um mit Feuerbach zu reden, supranaturalistischen Wunsch empfunden. Ein gärender Drang, herausgeboren aus der Unzufriedenheit des menschlichen Geistes mit sich selbst, mit den Schranken und Bestimmungen des eigenen Wesens, der eigenen Gedanken, läßt den inneren Menschen nicht zur Ruhe kommen und in keinem erreichten Ziele seine letzte und höchste Bestimmung sehen. Es ist, als ob eine unbekannte Macht die Seele ergreift und das ganze Leben von Grund aus aufrührt, etwas anderes, als das eigene Wesen, etwas Unfaßbares und doch Verwandtes. Und aus diesem Strudel des Ergriffenseins von dieser geheimnisvollen Macht, der eigenen Empfindungen, aus der Selbstunzufriedenheit heraus erwacht, unterbewußt zuerst, ein Ahnen einer außermenschlichen Größe als letztes Ziel der menschlichen Natur und zugleich

ein heimliches Verlangen und Sehnen nach diesem Ziel. Und je mehr das religiöse Gemüt die Macht dieser Empfindungen und die eigene Unzulänglichkeit erfährt, desto mehr wird das unbewußte Ahnen zur religiösen Gewißheit und das heimliche Verlangen zum bewußten Wunsch, zu einem unbedingt notwendigen, die Existenz des eigenen Geisteswesens in sich begreifenden Wesenstrieb, hinauszukommen über die Grenzen und Bestimmungen des eigenen menschlichen Wesens zu diesem unbekannten, anderen und doch verwandten Ziele in einer anderen Welt[1]), mit dem unaufhaltsam emporquellenden Verlangen der Seele:

„Ich will dich kennen, Unbekannter,
Du tief in meine Seele Greifender,
Mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
Du Unfaßbarer, mir Verwandter!“[2]).

Dieser Wesenstrieb, über die eigene menschliche Natur hinauszukommen, als psychologisch-reale Tatsache war für diese religiösen Heroen konstitutives Moment ihrer Religiosität.

Mit der Konstatierung dieses Wesenstriebes als einer geschichtlichen Tatsache am Beispiel der religiösen Heroen erweist sich dieser Trieb aus dem oben erwähnten Grunde als eine unmittelbare Offenbarung der Religion überhaupt, d. h. als ein zu dem Wesen der Religion überhaupt gehörendes Moment von objektiver Realität.

In diesem Streben über die menschliche Natur hinaus als einem empirisch beobachteten Wesenszuge von objektiver Realität, ist schon implicite enthalten, daß der menschliche Geist in seinem Vorwärtsstreben nicht bei der Entwicklung stehen bleiben will. Entwicklung ist immer etwas lediglich Analytisches. Werte, die, wenn auch noch verborgen, doch schon in dem Wesen enthalten waren, werden ans Licht gebracht, geben dem Wesen aber an sich keinen neuen, d. h. wesentlich anderen Gehalt, als es früher schon, wenn auch nur unbewußt, besaß, insofern, als eben nichts Neues zu dem schon Vorhandenen hinzukommt. Entwicklung ist also Selbstentfaltung als Aktivierung von potentiell schon Vorhandenem, lediglich Umsetzung von schon Existierendem, aber noch Unbewußtem, in Bewußtes als rein analytische Vervollkommnung der Bewußtseinsfülle des menschlichen Geistes. Das Ziel aller Entwicklung liegt also immer innerhalb der Grenzen und Bestimmungen des Wesens. Ueber diese Grenzen und Bestimmungen strebt der menschliche Geist nun aber gerade hinaus, d. h. er will also mehr als sich entwickeln durch eine analytische Vervollkommnung seines Wesens — er will wachsen. Durch eine schöpferische Synthese soll etwas Neues, wesentlich anderes zu seinem, dem menschlichen Wesen hinzukommen, was ihm einen anderen, und zwar höheren, in seinem bisherigen Wesen noch in keiner Weise mitinbegriffenen Gehalt geben soll. Dieses Andere, Höhere ist das Ziel, welches mit dem Wunsch unmittelbar empfunden wird, und auf welches das Wesen des Geistes über sich selbst hinausweist.

[1]) Anm. In diesem Sinne spricht sich z. B. Augustin in dem berühmten Wort gleich zu Anfang seines Confessiones aus: „... fecisti nos a d t e et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“

[2]) Cf. Nietzsche: Zarathustra.

Dieses Ziel jenes Wesenstriebes stellt sich dar als die geheimnisvolle Macht, welche überhaupt erst als seine Entstehungsursache empfunden wird und die in jenen am Beispiel der Geistesgrößen der Religion beobachteten seelischen Empfindungen geahnt wird. Dem allgemeinen Sprachgebrauch folgend nennen wir diese Macht Gott. Mit der Feststellung der objektiven Realität dieses Wesenstriebes offenbart sich mit der Frage nach seinem Ziel, nämlich jener Macht, eine tatsächliche Antinomie in deren Wesen. Denn einmal ist sie als Ziel dieses Strebens über die menschliche Natur hinaus etwas durchaus jenseits des menschlichen Wesens und damit aller empirischen Beobachtung liegendes transzendentes Wesen, welches in seinem Ansichsein von keiner menschlichen Vernunft erkannt werden kann. Der menschliche Geist empfindet es eben als etwas tatsächlich ü b e r seinem Wesen Liegendes. Als erstrebtes Ideal ist es also etwas schlechthin Erhabenes, Anderes als die menschliche Natur, im Gegensatz zu dem empirischen Wesen des Menschen eine rein transzendente Größe. Da sich aber andererseits jeder Wunsch an seinem Ziele orientiert, so wird gewissermaßen das Wesen des Zieles im Wesen des Wunsches erkannt und Gegenstand der Erfahrung. In diesem Falle wird also, als Ziel des menschlichen Uebersichhinausstrebens, das transzendente Wesen Gottes ein Gegenstand der empirischen Beobachtung, oder, um ein logisches Beispiel zu gebrauchen, es konstatiert sich die Paradoxie der Immanenz des Transzendenten. Diese Tatsache müssen wir, ohne von irgendwelchen Aussagen theologischer Dogmen in unserem Urteil beeinflußt zu sein, lediglich auf Grund der empirischen Beobachtung der psychologischen Vorgänge im menschlichen Geiste feststellen. Wir machen uns also mit der

Darlegung dieses Wesenstriebes und seines Zieles nichts zurecht aus illusorischen Phantasieprodukten, sondern konstatieren diesen religiösen Trieb so, wie er sich selbst in der Geschichte in den größten Geistern der Religion realisiert hat und wie sein Wesen und Ziel von ihnen tatsächlich empfunden worden ist. Jedesmal, wo dieser Trieb empfunden worden ist, wurde er empfunden als zu dem innersten, eigensten Wesen des Menschen gehörig. Der religiöse Mensch empfindet seine Religion als sein innerstes Heiligtum und würde es als eine widersinnige Unmöglichkeit empfinden, daß sein Gotteserlebnis nicht im Mittelpunkt, sondern nur auf der Peripherie seiner seelischen Vorgänge liegen sollte. Dieses, den Stempel der ursprünglichen, ungekünstelten Naturwahrheit tragende Urteil müssen wir anerkennen, denn alle Erkenntnis der menschlichen Natur, mithin auch alle Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem an ihr, geht letztlich auf die Selbstbeobachtung zurück. Daraus ergibt sich also für das Verhältnis dieses Triebes zur menschlichen Natur, daß es zu seinem eigenen Wesen gehört, einen Urbestandteil des menschlichen Wesens zu bilden, wie es überhaupt in der empirischen Natur jedes tiefen, religiösen Triebes liegt, sich als wesen- und wurzelhaft zu empfinden.

Wir müssen also auf dem Boden der rein empirischen Beobachtung, ohne nach logischer Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu fragen, die Religion als Verhältnis des Menschen zu Gott in ihrem ganzen paradoxen Empfundenwerden als zur menschlichen Geistesart gehörig konstatieren. Es ist eben eine Tatsache, daß in ihr Gott, der einmal als schlechthin überempirisch, übermenschlich empfunden wird, zugleich in und mit dem empirischen Trieb als Ziel des Wunsches ein Gegenstand der Erfahrung wird, ohne den sich dieser Wunsch in seinem Wesen überhaupt nicht beobachten oder beschreiben läßt. — Wenn man hier, allerdings lediglich als illustrierendes Gleichnis, logische Verhältnisse heranziehen wollte, um dieses Verhältnis näher zu veranschaulichen, so könnte man es in Parallele setzen zu dem Verhältnis von Substanz und Akzidenz zueinander. Denn mit dem Bewußtsein dieser Antinomie, daß es einmal etwas schlechthin Anderes, Erhabenes und andererseits doch wieder etwas mit dem menschlichen Wesen Verbundenes ist, auf welches der Mensch über sich selbst hinausstrebt, empfindet der menschliche Geist das menschliche Wesen gewissermaßen nur als etwas Akzidentelles, als ein Wesen ohne eigene, selbständige, losgelöste Existenz. Das

menschliche Wesen i s t wohl, aber sein Sein ist kein absolutes Sein der Mensch sieht den Schwerpunkt, d. h. den eigentlichen Ruhepol und damit die Vollendung seines Wesens im Transzendenten und verlangt nun also nach diesem Transzendenten als seinem eigensten Wesen, denn nur die höchste Potenzierung ist ja eigentlich erst das Wesen selber. Das endliche menschliche Sein verlangt also nach dem Unendlichen als seinem wahren Wesen, denn es ist ja nur, weil und sofern es in Verbindung steht mit einem schlechthin anderen, überempirischen, transzendenten Wesen, eben in dem Verhältnis von Akzidenz zur Substanz.

Nachdem wir diesen Wesenstrieb des Menschen und sein Ziel, die Feuerbach beide in ihrem formalen Vorhandensein anerkennt, in ihrer empirischen Tatsächlichkeit und der Art und Weise, wie sie dem menschlichen Geiste zum Bewußtsein kommen und von ihm empfunden werden, auf Grund rein empirischer Untersuchungen dargestellt haben, handelt es sich bei der Kontroverse mit Feuerbach darum, ob er Recht hat, wenn er, angesichts der empfundenen Antinomie im Ziele des Wesenstriebes, die eine Seite dieser Antinomie, nämlich die Erhabenheit des göttlichen Wesens, für Illusion erklärt und nur die andere Seite, die Identität von Göttlichem und Menschlichem, betont, indem er eben das Streben ü b e r s i c h h i n a u s als eine Illusion und nur als das Streben des Menschen zu seinem eigenen Wesen hin darstellt; oder mit anderen Worten, es erhebt sich die Frage: ist bei dem Verhältnis von Wunsch und Ziel des Wunsches zueinander der Wunsch das Primäre und das Ziel nur durch die den Wunsch realisierende Phantasie geschaffen, wie Feuerbach meint, oder ist vielmehr das Ziel das konstitutive Moment und das Verlangen nach ihm erst durch die Idee des Zieles wachgerufen?

Zunächst erhebt sich ein methodologischer Einwand gegen Feuerbach. Seine Philosophie fundamentiert sich lediglich auf der Beobachtung der Natur und des Menschen, d. h. auf rein empirischen Prinzipien. Nichtsdestoweniger unternimmt er es aber, mit logischen Operationen gegen einen empirischen Bewußtseinsinhalt vorzugehen, nämlich gegen die tatsächlich empfundene Antinomie in dem Ziele des menschlichen Uebersichhinausstrebens, indem er nämlich die in dieser Antinomie liegende Unlogik konstatiert und, um sie beseitigen zu können, für sich daraus das Recht ableitet, die empfundene Doppelheit dieser empirisch-psychologischen Tatsache zu beschneiden, indem er nur die eine Seite dieser Antinomie bestehen läßt, nämlich

die Gleichartigkeit von Wunsch und Ziel, die empfundene Erhabenheit des Zieles dagegen, wie sie in dem Ziele geahnt wird, für Illusion erklärt. Indem er so mit logischen Vernunftgründen einen empirischen Bewußtseinsinhalt behandelt, durchbricht er also mit dieser methodologischen Unzulässigkeit sein eigenes empirisches Prinzip.

Ferner ist es unzulässig, aus der Tatsache, daß das transzendente Wesen als Ziel dieses menschlichen Wesenstriebes mit den menschlichen Wünschen übereinstimmt, seine Nichtexistenz zu folgern. Weil der Mensch etwas wünscht, braucht darum der Gegenstand dieses Wunsches nicht Einbildung zu sein. Das lehrt bei allen materiellen Gütern die tägliche Erfahrung, und andererseits steht es, namentlich bei Wünschen, die so als zum innersten Wesen des Menschen gehörig empfunden werden, wie dieser Trieb über sich selbst hinaus, im Widerspruch zu der ganzen Naturanlage des Menschen. Denn zu dem bisher Gesagten kommt noch folgende Ueberlegung hinzu. Das menschliche Wesen muß als ein letztlich auf Vernunftgemäßheit gegründetes angesehen werden. Zwar muß zugegeben werden, daß oberflächliche Empfindungen, wie die Erfahrung ja auch täglich lehrt, sehr oft diesem Satze widerstreiten und jeder Vernunftbegabtheit entbehren. Aber die Oberfläche ist nicht gleichen Wesens mit der Tiefe, und nur die Tiefe birgt das Geheimnis des wahren Wesens. Nur in dem Kernpunkt seines innersten Wesens empfindet der Mensch sein eigenstes, eigentliches, menschliches Wesen selber. Und in allen Empfindungen, die aus dieser Tiefe seines Innersten aufsteigen, die selber wesenhaft sind, verspürt er das Walten einer durchgängigen Vernunftgemäßheit. Ein empirischer Beleg hierfür ist die intuitive Erkenntnisart. Denn gerade durch die aus dem tiefsten, ureigensten Wesen stammende Intuition ist der menschliche Geist oft zu den wichtigsten Vernunfterkenntnissen gelangt. Angesichts dieser empirischen Tatsache liegt der logische Schluß nahe, daß es als unmöglich anzunehmen ist, daß derartige, aus dem tiefsten Wesen entspringende, als vernunftgemäß empfundene Wesenstriebe, zu denen jener Trieb über die eigene Natur hinaus zum Transzendenten als einer der bedeutendsten und ganz besonders zum menschlichen Wesen gehörenden zu rechnen ist, in ihrem Wesen zugleich das schlechthin Widervernünftige, die Selbsttäuschung, mit inbegriffen haben sollten, insofern, als sie auf ein selbstgeschaffenes Phantom als Ziel hinstrebten; d. h. also, daß der Mensch gerade in seinen eigensten,

tiefsten Empfindungen und Wesenstrieben einer notwendigen Illusion verfallen sein sollte.

Letzten Endes kann die Frage, ob der supranaturalistische Wunsch oder sein Ziel das Primäre sei, nur durch eine nähere psychologische Analyse des im Bewußtsein erlebten Wesens der Religion entschieden werden. Und zwar müssen wir uns hierbei unserem Prinzip getreu an die empirische Beobachtung halten, was bei der Religion als ihr Kernpunkt, d. h. ihr konstitutives Wesen empfunden worden ist.

Feuerbach leitet, wie wir im I. Teil unserer Abhandlung gesehen haben, die Religion aus der dreifachen Wurzel von Abhängigkeitsgefühl, Wunsch und Phantasie ab, wobei ihn dann nichts hindert, den Wunsch als das Primäre und das Ziel als ein illusorisches anzunehmen. Diese Begründung der Religion kann jedoch m. E. aus der empirischen Beobachtung des menschlichen Wesens und der geschichtlichen Erscheinungsform der Religion nicht abgeleitet werden.

Abhängigkeitsgefühl in dem Sinne, wie es Feuerbach faßt, als praktisch-realistische Abhängigkeit des Menschen von der ihn umgebenden Natur, ist weder ein an sich religiöses Gefühl noch ein zum innersten Wesen des Menschen gehörendes Grundgefühl. Abhängigkeitsgefühl ist immer etwas Sekundäres, eine Reaktion auf einen von außen an uns herantretenden Eindruck. Die Religion empfindet der Mensch jedoch, wie wir sahen, nicht als etwas erst Abgeleitetes, das durch einen äußeren Eindruck erst zum Entstehen gebracht wurde, sondern als etwas Ursprüngliches, Unmittelbares, das aus der Tiefe des eigenen menschlichen Wesens zum Bewußtsein emporsteigt und selbst also ein unmittelbar mitgesetzter Bestandteil des eigenen Wesens ist. Die Religion stellt sich dem Bewußtsein dar als eine in sich geschlossene Größe von tiefster Innerlichkeit. Sie kann also nur aus einem an sich religiösen Gefühl entspringen, das als allertiefstes, in der eigenen Naturanlage wurzelndes empfunden wird. Als dieses konstitutive Grundgefühl ist in der Geschichte der Religion von ihren größten Geistern das Verlangen nach der Vereinigung von Menschlichem und Göttlichem empfunden worden. Diese Idee der Gottverbundenheit stellt sich dem menschlichen Bewußtsein dar als die letzte Aufgabe und höchste Bestimmung des Menschen, die in seinem Wesen mitbeschlossen liegt. Die Empfindung dieses Zieles ist also das allertiefste, das Wesen des Menschen in seiner höchsten Bedeutung, d. h. in seinem eigentlichen Sein mit

insichbegreifende Gefühl, zugleich mit dem Selbstbewußtsein als Selbsterkenntnis das Urempfinden des Menschen von seinem Wesen. Dieses Gefühl kann schlechterdings nicht wiederum durch ein anderes, wie z. B. durch das praktisch-realistische Abhängigkeitsgefühl des Menschen von der Natur, wie Feuerbach meint, hervorgerufen und damit nur ein illusorischer Wunsch sein, der den Menschen durch seine Phantasie über sich hinaushebt. Denn diese Idee wird empfunden als eine in sich geschlossene, schlechthin innere Größe, die von der äußeren Natur absolut nicht tangiert wird, also auch nicht aus dem Bewußtsein irgend einer äußeren Schranke und einem sich daraus ergebenden Abhängigkeitsgefühl entstanden sein kann. Das religiöse Gemüt empfindet sich vielmehr in dem Streben auf sein Ziel als rein empfangende Hingabe an dies schlechthin innerliche Ziel und demgemäß als Verzicht auf die irdischen Güter und als bereitwilliges Nachgeben gegenüber dem Zwang der Natur und ihrer Grenzen. Es ist eben in seinem Grundwesen lediglich innerlich orientiert. Würde das religiöse Gemüt auch nur im geringsten von einem anderen Gefühl verursacht sein, so wäre seine empfundene Ursprünglichkeit auch ganz unerklärlich. Das Abhängigkeitsgefühl orientiert sich dagegen stets an der Natur. Alle sich aus ihm ergebenden Wünsche richten sich daher lediglich auf die Aufhebung der empfundenen natürlichen Einschränkungen und auf die Erhaltung des eigenen Besitzes oder den Erwerb neuer Güter, beides aber immer im Kampfe gegen die Natur, um ihr diese erstrebten Güter abzuringen[1]). Das natürliche Abhängigkeitsgefühl ist also dem religiösen Gefühl schlechthin entgegengesetzt.

Auch aus dem Glückseligkeitsverlangen, das Feuerbach wiederholt zur Begründung der Religion anführt, kann diese nicht abge-

[1]) Anm. Hier könnte es leher scheinen, daß Feuerbach Recht behält und daß es nur zu oft vorkommt, daß der Wunsch das Primäre und das Ziel als Erfüllung des Wunsches nur eine durch die dem Wunsche bereitwillig folgende Phantasie verursachte Einbildung ist. Aber auch dieses wäre nur eine ungenaue Ausdrucksweise. Denn auch bei dem Gefühl der Abhängigkeit von der Natur wird nicht das Ziel von Wunsch und Phantasie als dem Primären geschaffen, sondern nur die Erreichung des Zieles. Das Bild des Zieles überhaupt entsteht vielmehr, unbewußt vielleicht, aber tatsächlich, sofort mit dem Abhängigkeitsgefühl, in der ersten Reaktion des Menschen auf die Einschränkung der Natur mit dem blitzartigen Gedanken, daß es anders sein könnte. Und aus diesem Gedanken, d. h. aus dem neuen Ziele, entspringt erst der Wunsch, daß es anders sein möchte. Auch hier bleibt also re vera das Ziel das Primäre und der Wunsch das Abgeleitete.

leitet werden. Denn einmal steht dieses allgemeine Verlangen nach praktisch-realistischer Glückseligkeit, wie es Feuerbach versteht, in engem Zusammenhang mit seiner Auffassung von dem Gefühl der Abhängigkeit von der Natur, insofern, als es erst an dem Empfinden der eigenen Bedürftigkeit und der durch die Natur gesetzten Schranken zugleich mit dem Wunsch nach Aufhebung dieser Einschränkung zum Entstehen kommt. Das allgemeine Glückseligkeitsverlangen entsteht also erst an dem Gefühl der Abhängigkeit als seiner Ursache, ist also gleichen Wesens wie dieses, d. h., wie wir oben sahen, ebenfalls kein an sich religiöses Gefühl. Das Gefühl des spezifisch religiösen Glücksverlangens dagegen wird in der Erfahrung nicht als Ursache der Religion erlebt, sondern gewissermaßen als ihre unmittelbare Ausstrahlung, als etwas Begleitendes, nicht als Verursachendes; es wird empfunden als selber erst in dem religiösen Erlebnis wurzelnd, also nicht als seine Ursache, sondern als seine Folge, im Vergleich zu ihm als eine Empfindung sekundärer Natur. Jedes Glücksverlangen hat seine Wurzel in einem gewissen Gefühl der eigenen Abhängigkeit oder Unvollkommenheit. Mit dem religiösen Glückseligkeitsverlangen ist also auch zugleich ein religiöses Abhängigkeits- oder Bedürftigkeitsgefühl als seine Ursache gegeben. Feuerbach hat also Recht, wenn er die Religion überhaupt zu einem Abhängigkeitsgefühl in Beziehung setzt. Es ist aber auch gar nicht unsere Absicht gewesen, dieses religiöse Abhängigkeitsgefühl als einen Bestandteil des religiösen Empfindens überhaupt zu leugnen. Unsere Polemik richtet sich lediglich gegen das von Feuerbach als die Ursache der Religion vertretene praktisch-realistische Abhängigkeitsgefühl des Menschen von der Natur, welches als allgemeines Schwächegefühl in dem Menschen zusammen mit dem Glückseligkeitsverlangen einen supranaturalistischen Wunsch erweckt, der sich wiederum durch die Kraft der Phantasie ein Ziel schafft, um sich in ihm erfüllt zu sehen. Diesem allgemeinen natürlichen Abhängigkeitsgefühl steht aber das spezielle religiöse Abhängigkeitsgefühl gegenüber, welches als ein ganz anderes empfunden wird als dieses. Während das natürliche Abhängigkeitsgefühl allerdings erst den Wunsch nach einem Hinauskommen über die Schranken der Natur erweckt, stellt sich das spezielle religiöse Abhängigkeits- oder Schwächegefühl dem Bewußtsein durchaus nicht dar als das Primäre, als Ursache jenes oben charakterisierten Wesenstriebes über das eigene Wesen hinaus zur Vereinigung mit dem Göttlichen, welcher ja, wie wir sahen,

selber als allertiefstes, d. h. als durch kein anderes Gefühl verursachtes Grundgefühl zum Bewußtsein kommt. Es wird vielmehr als durchaus gleichzeitig in und mit diesem Wesenstrieb empfunden, lediglich als die eine Seite eines und desselben religiösen Bewußtseins, dessen andere Seite sich in jenem Wesenstrieb offenbart, wobei beide gleich wesenhaft für das Zustandekommen dieses religiösen Bewußtseinsinhaltes sind. Dies religiöse Schwächegefühl orientiert sich keineswegs an der äußeren Natur, sondern ist als speziell religiöses Gefühl ganz gleichen Wesens wie jener von ihm nicht zu trennende Wesenstrieb, also gleich ihm ein aus dem ursprünglichen menschlichen Wesen selbst emporsteigendes Gefühl von unmittelbarer, reinster Innerlichkeit. Es wäre unpsychologisch, wenn man dies spezielle religiöse Abhängigkeitsgefühl als einen besonderen Teil des allgemeinen, von Feuerbach vertretenen, natürlichen Abhängigkeitsgefühles darstellen wollte; denn das spezielle religiöse Abhängigkeitsgefühl wird von dem menschlichen Gemüt tatsächlich in nicht geringerer Stärke und in dem gleichen Umfang empfunden wie das allgemeine Gefühl der Abhängigkeit von der Natur, kann also nicht nur eine besondere Erscheinungs- und Aeußerungsform des letzteren sein, ganz abgesehen davon, daß das eine Gefühl als ursprüngliches, d. h. wenigstens von keiner rein äußerlichen empirischen Größe gebildetes auftritt, während das andere selber nur ein sekundäres, von der empirischen Natur verursachtes Gefühl ist. Von entscheidender Bedeutung ist endlich die Tatsache, daß auch der innere Kern des von Feuerbach vertretenen allgemeinen Abhängigkeitsgefühls von der Natur ein ganz anderer ist als der des speziell religiösen Abhängigkeitsgefühls. Denn im Gefühl seiner Abhängigkeit von der Natur strebt der Mensch mit dem Verlangen, von dieser Abhängigkeit befreit zu werden, nur nach höherer Entwicklung, die nicht sein Wesen schlechthin verändern, sondern nur sein Verhältnis zur Natur verbessern soll. Im religiösen Schwächegefühl dagegen empfindet der Mensch seinen jetzigen Zustand als einen von seinem wahren Wesen getrennten und von Grund aus änderungsbedürftigen Zustand, er will nicht nur die in ihm schlummernden Kräfte zur Entwicklung bringen, sondern will durch Wachstum Neues empfangen. Und zwar ist dieses Wachstum rein innerlich an Gott als seinem inneren Ziele orientiert. Denn nur in Gott sieht der Mensch sein wahres Wesen, im Vergleich zu dem er sein jetziges Wesen als Selbstentfremdung empfindet.

Wie jedes Suchen durch sein Ziel seine Bestimmung erhält, so orientieren sich also auch beide Seiten des religiösen Bewußtseins, Abhängigkeitsgefühl sowohl als Wunsch, als schlechthin innerliche, von dem Verhältnis des Menschen zur äußeren Natur absolut nicht tangierte Größen, lediglich an ihrem, im tiefsten Innern des Menschen zum Bewußtsein kommenden, zugleich als immanent und transzendent empfundenen Ziel, an Gott. Dieses Ziel erlebt der religiöse Mensch als ebenso konstitutiv für das ihm zum Bewußtsein kommende religiöse Abhängigkeits- oder Schwächegefühl, wie für sein Streben über die Grenzen des eigenen Wesens hinaus.

Diese bisherigen Ausführungen haben uns also gezeigt, daß das religiöse Schwächegefühl zusammen mit jenem Wesenstrieb erst an Gott als ihrem Ziele entstanden ist und darum nicht selber wiederum durch die Phantasie sich das Ziel geschaffen haben kann. Dasselbe Resultat ergibt überhaupt der gesamte, allgemeine Bewußtseinsinhalt des religiösen Erlebnisses. Denn indem Feuerbach aus der Tatsache, daß Gott als das wahre Wesen des Menschen empfunden wird, als Wirklichkeit die Menschlichkeit Gottes folgert, verstößt er damit völlig gegen den religiös-psychologischen Tatbestand, den er direkt umkehrt. Denn aus der Tatsächlichkeit jenes religiösen Bewußtseinsinhaltes kann faktisch nur die Göttlichkeit des Menschen abgeleitet werden und zwar als Ziel für die Bestimmung des jetzigen empirisch menschlichen Wesens. Feuerbach hat gar keinen tatsächlich realen Grund für sich, sondern arbeitet lediglich nach vorgefaßten Meinungen, wenn er so ohne weiteres von dem Fundament des menschlichen Wesens aus dies menschliche Wesen zum Maßstab seiner Kritik an Gott macht, während das tatsächliche religiöse Erlebnis verlangt, daß vielmehr Gott zum Fundament und Maßstab der Kritik am menschlichen Wesen gemacht wird. Nur in diesem letzten Falle fußt man mit seinen Untersuchungen wirklich auf empirisch-religiöser Grundlage. Feuerbach dagegen verfällt einem logischen Subjektivismus, indem er seine Kritik auf eigenen Sympathien und Antipathien aufbaut. Die Analyse des dem religiösen Erlebnis zugrunde liegenden Wesensbestandes läßt, wie es sich aus unseren vorigen Untersuchungen ergibt, nicht den Schluß zu, daß Gott als eigentliches Wesen des Menschen ein Phantasieprodukt und Geschöpf des Menschen sei, sondern enthält es in sich, daß sich vielmehr der religiöse Mensch als Geschöpf Gottes, d. h. erst in Gott vollendet, in sich selbst aber als wachstumsbedürftig weiß.

Am deutlichsten zeigt sich diese Tatsache im Wesen der Religion, sofern sie als Hingabe empfunden wird. In unseren bisherigen Ausführungen haben wir diese empfundene Hingabe nur in ihrer Gegenüberstellung zur äußeren Natur als Innerlichkeit und Verzicht auf die Welt, also mehr formal, würdigen können. Auf ihren Inhalt gesehen offenbart sich in ihr der religiöse Trieb als Passivität, als Selbstentäußerung des Menschen als Vorbedinguug für ein reines Empfangenwollen Gottes. Endlich bestätigt gerade diese inhaltliche Passivität in dem religiösen Empfinden unsere Behauptung, daß nicht, wie Feuerbach meint, der religiöse Wunsch Gott, sondern umgekehrt Gott den religiösen Wunsch und Trieb schafft; denn wie ohne weiteres logisch und empirisch klar ist, entsteht alle Passivität, alles Empfangenwollen und alle Hingabe nur an der Idee des Zieles. „Religion ist — also — nicht Selbstschöpfung, sondern Schöpfung durch Gott, nicht Ergreifen, sondern Ergriffensein." Dies speziell Religiöse in der Religion kann also in seiner Ursprünglichkeit nicht auf dem Umweg eines von der Phantasie geschaffenen Gottes erzeugt sein.

Allerdings will Feuerbach Gott nicht lediglich negieren, sondern will an seine Stelle die menschliche Gattung gesetzt wissen. Aber dieses Bestreben beruht ebenfalls auf einer Verkennung des menschlichen Wesens. Der Mensch empfindet sich als Persönlichkeit, und dieses Bewußtsein von seinem Wesen als einem individuell Persönlichen hat für ihn an sich einen viel höheren Wert als das menschliche Gattungswesen, wie es Feuerbach faßt als das „Du" gegenüber dem einzelnen für sich selbst fixierten „Ich" oder als die Zusammenfassung aller außer uns existierenden menschlichen Individuen. Zudem käme es hierbei wieder im besten Fall lediglich auf eine Entwicklung innerhalb der Grenzen des menschlichen Wesens hinaus, die dem oben dargestellten Streben des Menschen über sich hinaus zu wachsen nicht gerecht werden würde. — Wenn wir an der Art und Weise dieses religiösen Erlebnisses, wie wir es eben geschildert haben, als einer empirischen Tatsache festhalten, so kann Feuerbachs Erklärung und Ableitung der Religion nicht aufrecht erhalten werden. Denn da es, wie wir sahen, eine durch Beobachtung festgestellte Tatsache ist, daß sich jedes Suchen an seinem Ziele orientiert und daß also jeder Wunsch als von seinem Ziele gebildet auftritt, und andrerseits religiöser Wunsch und religiöses Schwächegefühl gleichzeitig miteinander als zwei Seiten des einheitlichen religiösen Erlebnisses auftreten, so käme Feuerbachs Kritik auf das logische Ungeheuer von Gefühlen hinaus, die sich durch die Kraft der Phantasie erst ihr Ziel erschaffen, doch so, daß sie von diesem selbstgeschaffenen Ziele in ihrem eigenen Wesen und Entstehen tatsächlich abhängig sind. Wenn Feuerbach logische Vernunftschlüsse als Erklärung der Religion ablehnt, so ist es auch unzulässig, einen derartigen durch gewaltsame Eintragung logischer Operationen in einen empirisch-psychologischen Tatbestand sich ergebenden circulus vitiosus als Erklärung dieses Tatbestandes, nämlich des empfundenen Wesens der Religion anzuwenden. Aus der Anerkennung der Art und Weise des religiösen Bewußtseins, wie wir es oben dargestellt haben, vor allem aus der empfundenen Paradoxie in dem Ziele, auf welches der religiöse Mensch über sich hinausstrebt, ergibt sich also, daß das religiöse Gefühl ohne Gott als seinen konstitutiven Grundfaktor in seinem Wesen nicht erfaßt werden kann und daß auch jede Veränderung der Gottesidee seiner empirisch beobachteten Natur zuwiderläuft.

Wie wir oben gesehen haben, muß der Standpunkt zur Beurteilung der Religion nicht in den Menschen, sondern in Gott verlegt werden. Diesen Versuch macht der Spinozismus, das direkte Gegenteil der anthropologischen Theologie Feuerbachs und zwar in einer m. E. weit tieferen Art und Weise. Gott ist für Spinoza bekanntlich das „absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewiges und unendliches Sein ausdrückt" [1]). Gott, die Substanz mit ihren Attributen, existiert einzig und notwendig, und zwar hat die Substanz ihren Daseinsgrund in sich selbst, ihr Sein ist unabhängiges, geschlossenes, absolutes Sein, sie wird nur in sich und durch sich begriffen, sie ist natura naturans. Alles andere ist in Gott und hängt so von ihm ab, daß nichts ohne ihn sein oder begriffen werden kann. Alle anderen Einzelwesen sind modi, Daseinsformen der Attribute Gottes; und solch ein Modus, eine Daseinsform der Substanz, ist auch das menschliche Wesen, eine natura naturata; es ist also in Gott und kann ohne ihn nicht begriffen werden, es ist nur eine gewisse und bestimmte Ausdrucksform der Natur Gottes. Aber das menschliche Wesen ist ein Modus von größerer Realität als andere, denn es ist mit Vernunft begabt, es besteht aus Geist und Körper,

[1]) Spinoza: Ethik I Definition 6.

aber auch der menschliche Geist hat keine eigene Existenz, sondern ist lediglich eine Erscheinungsform des allgemeinen göttlichen Geistes, die Natur des menschlichen Geistes nur eine bestimmte Ausdrucksform für Gott. Als reine Ausdrucksform für das Wesen Gottes hat das menschliche Wesen also lediglich die Bedeutung eines Akzidenz zu der allgemeinen, einzigen, absoluten Substanz. Als solches ist es nach Spinoza wirklich das nicht an sich Seiende, als welches es der Geist empfindet, sondern existiert nur in Beziehung auf die Substanz, als etwas wesentlich Anderes als diese, weil die Existenz der Substanz auch ohne dieses Akzidenz bestehen bliebe, und doch ihr Verwandtes, sofern es ihr zur Ausdrucksform dient.

Ueber der Erklärung Feuerbachs, daß dieses Phänomen des Uebersichhinausweisens des menschlichen Geistes auf ein transzendentes Reale nur ein Streben des menschlichen als des allein wirklichen Geistes nach einem Phantom und in Wahrheit nach seinem eigenen vergegenständlichten Wesen ist, steht m. E. diese Erklärung der Tatsache, wie sie sich aus dem Spinozismus ergeben würde, daß nämlich das Streben des menschlichen Geistes über sich hinaus nur das Streben des Besonderen zum Allgemeinen ist, der Hinweis des menschlichen Geistes als spezielle Ausdrucksform auf das absolute Denken überhaupt, als das eine Attribut der Substanz.

Aber auch der Spinozismus vermag nicht eine den menschlichen Geist in seinem Vorwärtsstreben zu seinem transzendenten realen Urgrund, d. h. zu Gott, völlig befriedigende Lösung zu geben. Der Geist empfindet sich als reine Subjektivität; deshalb kann er auch nicht in dem allgemeinen Substanzbegriff des Spinozismus seinen Gott, seinen realen Urgrund erblicken, auf den er zustrebt. Die Subjektivität des menschlichen Geistes weist auf die absolute Subjektivität des transzendenten Urbildes hin. Absolute Subjektivität ist aber absolute Persönlichkeit. In dem Begriff der absoluten Persönlichkeit also erblickt der Geist seine wahre Bestimmung, sein wahres Wesen, nach dem er gestrebt. Erst ein persönliches Verhältnis zu seinem Urgrund entspricht seinem Wesen. Im Begriff des persönlichen Verhältnisses zu einer absoluten Persönlichkeit als Ziel seines Strebens spezifiziert sich auch die allgemein empfundene Antinomie im Wesen des Zieles. Persönlichkeit ist etwas in sich Geschlossenes mit eigener Existenz, im Vergleich zu anderen etwas schlechthin Anderes; insofern strebt der menschliche Geist als Subjektivität über sich hinaus zu etwas schlechthin Anderem, wenn er auf die

absolute Subjektivität, auf die absolute Persönlichkeit hinzielt. Andrerseits ist das Streben von Subjektivität zu Subjektivität ein rein persönliches Verhältnis, das sich nur auf wesentlichen Berührungspunkten, d. h. Wesensgleichheiten, aufbauen kann; insofern strebt also der Geist nicht nach etwas schlechthin Anderem. So charakterisiert sich gerade in dem Begriff der Persönlichkeit als Ziel des Uebersichhinausstrebens des menschlichen Geistes scharf die Antinomie, die in diesem erstrebten Ziel empfunden wurde. Wenn man mit Feuerbach diese Antinomie als eine Unsinnigkeit ansieht, dann ist auch jedes persönliche Verhältnis zwischen zwei Menschen, die sich innerlich geistig im vollen Sinne des Wortes eins wissen, und deren Einheit als persönliche Einheit nur zwischen in sich geschlossenen und deshalb von einander verschieden bleibenden Persönlichkeiten möglich ist, ebenfalls eine Widersinnigkeit. Persönlichkeit als Ziel für das Emporsteigen des menschlichen Geistes über die Schranken des Irdischen ins Transzendente, d. h. Gott als transzendente Persönlichkeit ist die Realität des christlichen Gottesglaubens. Der christliche Gottesglaube ist also gerade der dem wahren Wesen des Menschen entsprechende, auf dessen Wahrheit das menschliche Wesen von selbst hinführt. Indem Feuerbach also das Christentum für Illusion erklärt, verkennt er damit das wahre Wesen des Menschen, welches ohne dogmatische Voreingenommenheit aus rein psychologischer Notwendigkeit und Vernunftgemäßheit, nämlich mit der Tatsache des Uebersichhinausstrebens des menschlichen Geistes, die objektive, reale Existenz eines transzendenten Gottes als absolute Subjektivität, d. h. als absolute Persönlichkeit postuliert.

§ 21.

Schluß.

Wir haben in dieser prinzipiellen Kritik der Illusionstheorie Feuerbachs zu zeigen versucht, daß die absolute Negation und Illusionserklärung in bezug auf alles Transzendente überhaupt und das christliche Glaubensbewußtsein im besonderen in diesem Umfange durchaus unberechtigt und unbegründet ist. Denn mögen wir auch auf rein erkenntnistheoretischem Wege nicht zu einer adäquaten Erkenntnis Gottes gelangen, so können wir ebensowenig auf diesem Wege zu einer berechtigten Negation Gottes kommen. Zu diesem indirekten Gegenbeweis kommt ein doppelter direkter;

denn einerseits postulieren die moralischen Gesetze als schlechthin notwendige das Dasein Gottes als Gewißheit, und andrerseits führt uns eine genaue psychologische Beobachtung des menschlichen Wesens überhaupt mit der Tatsache seines Strebens, zu wachsen und über sich hinauszukommen, zu der Notwendigkeit einer objektiven Realität des Transzendenten im allgemeinen und der objektiven Wahrheit des christlichen Gottesglaubens im besonderen.

Lebenslauf.

Am 24. Juni 1892 wurde ich, Hans Girkon, zu Groß-Friedrichsdorf in Ostpreußen geboren, als Sohn des dortigen Pfarrers Martin Girkon und seiner Ehefrau Helene geb. Retzlaff. Ich bin evangelischer Konfession und Angehöriger des Preußischen Staates. Nachdem mein Vater im Jahr 1899 als Pfarrer nach Mülheim a. d. Ruhr gewählt worden war, besuchte ich dort von Ostern 1902 ab das humanistische Gymnasium, welches ich Ostern 1911 absolvierte; ich studierte zunächst 3 Semester in Bonn Theologie und Philosophie und setzte diese Studien in 4 weiteren Semestern in Berlin fort. Hier beschäftigte ich mich auf den Rat von Herrn Professor D. Mahling in Berlin eingehender mit der Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs und arbeitete auf Grund dieser Studien eine philosophische Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde aus, betitelt: „Darstellung und Kritik des religiösen Illusionsbegriffes bei Ludwig Feuerbach“. Ich reichte dieselbe im April 1914 der hohen Philosophischen Fakultät der Universität Erlangen ein; sie wurde approbiert, und am 5. Mai 1914 bestand ich in Erlangen das Rigorosum. Im Hauptfach (Geschichte der Philosophie) prüften mich die Herren Professoren Dr. Falckenberg und Dr. Hensel, in den Nebenfächern (Pädagogik und mittlerer Geschichte) die Herren Professoren Dr. Stählin und Dr. Beckmann. Allen meinen hochverehrten philosophischen und ebenso theologischen Lehrern in Bonn und Berlin und besonders auch Herrn Professor Dr. Hensel in Erlangen sei an dieser Stelle mein aufrichtigster Dank abgestattet.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010663630

193.F43
DG
GINKON

~~0342971~~

JAN 30 1925